

التحقيق والبيان

في شرح البرهان في أصول الفقه

تأليف الإمام

علي بن إسماعيل الأبياري

(ت: ٦١٨ هجرية)

دراسة وتحقيق

د. علي بن عبد الرحمن بسام الجزائري

أستاذ بالمعهد الوطني العالي لأصول الدين (الخروبة - الجزائر)

الجزء الأول

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
إدارة الشؤون الإسلامية
دولة قطر

بسم الله الرحمن الرحيم

التحقيق والبيان

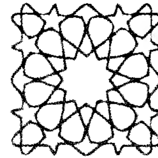
في شرح البرهان في أصول الفقه

١




طَبْعَة خَاصَّة
بِوَزَارَةِ الأَوْقَافِ وَالشُّؤُون الإِسْلَامِيَّة
إِدَارَة الشُّؤُون الإِسْلَامِيَّة
دَوْلَة قَطَر
turathuna@islam.gov.qa

الطَّبعة الأولى
١٤٣٤ هـ - ٢٠١٣ م



دار الضياء للنشر والتوزيع - الكويت
الكويت - حولي - شارع الحسن البصري / تلفاكس: 22658180
البريد الإلكتروني: Dar_aldheyaa2@yahoo.com
www.daraldheya.com



تقديم

بقلم الدكتور: شعبان محمد إسماعيل

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله. والصلاة والسلام على من أرسله الله رحمة للعالمين، سيدنا ونبينا محمد ابن عبد الله، الذي أخرج الله به الإنسانية من الظلمات إلى النور، وهداها إلى صراط الله المستقيم، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين الذين اختارهم الله تعالى لصحبة نبيه، وإقامة دينه، فرضي الله عنهم، وعن التابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين. وبعد:

فمن فضل الله على أمة سيدنا محمد ﷺ: أنه جعلها خير الأمم وآخرها، لتحمل منهج الله تعالى - في صورته الأخيرة - إلى البشرية جمعاء، فكانت شريعة سيدنا محمد ﷺ بمثابة حجر الزاوية الذي يمسك أركان البناء، كما قال الله تعالى ﴿بَلْ جَآءَ بِٱلْحَقِّ وَصَدَّقَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [الصافات: ٣٧].

وفي الصحيحين: أن رسول الله ﷺ قال: «مثلي في النبيين كمثل رجل بنى دارا فأحسنها وأكملها وأجملها، وترك فيها موضع لبنة لم يضعها، فجعل الناس يطوفون بالبنيان ويعجبون منه ويقولون: لو تم وضع هذه البنة؟ فأنا في النبيين موضع تلك اللبنة».

وإذا كانت الشريعة الإسلامية خاتمة الشرائع، وتحمل منهج الله تعالى

ـ في صورته الأخيرة ـ إلى الناس جميعا حتى يرث الله الأرض ومن عليها، فلا بد وأن تتضمن بعض الخصائص التي تجعلها صالحة لهذه المسؤولية، ومتضمنة للمبادئ التي تحقق مصالح العباد في الدنيا والآخرة، وصالحة للتطبيق في كل عصر وحين، حتى تساير ركب الحياة في نموها وتقدمها، دون أن يتغير ما فيها من الأصول الثابتة ومن تلك الخصائص:

أولًا ـ حفظ أصول هذه الشريعة من التحريف والتبديل، على عكس ما حدث في أصول الشرائع السابقة. قال تعالى ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩].

ثانيًا ـ جعل معجزة سيدنا محمد ﷺ الكبرى في كتاب يخاطب العقل، ويحقق مقتضيات الفطرة السليمة، ليكون مستمرا في الإعجاز والتأثير إلى يوم القيامة، وهو القرآن الكريم، على عكس معجزات الأنبياء السابقين ـ عليهم السلام ـ حيث كانت قاصرة على المعجزات الحسية، باعتبار أنها مؤقتة بزمن معين، ولأناس معينين.

ثالثًا ـ جمع هذه الشريعة بين ما هو ثابت لا يتغير بتغير الزمان أو المكان، وبين ما هو قابل للتغيير والاختلاف في تفسيره حسب ظروف الناس وأحوالهم، بدون الخروج على المنهج الذي وصفه الله تعالى لعباده، المستمد من قواعد الشريعة ومقاصدها العامة.

ولذلك كانت الأحكام الشرعية شاملة للقطعي الذي لا مجال فيه للاجتهاد والرأي، كما شملت الأحكام الظنية التي تقبل الاجتهاد واختلاف وجهات النظر، من خلال اختلاف دلالات الألفاظ العربية التي نزل بها القرآن الكريم، وكذلك أحاديث الرسول ﷺ.

رابعا ـ إن أحكام هذه الشريعة قائمة على الدليل والحجة والبرهان، فما من حكم شرعي إلا وله دليل شرعي، إما نصا، وإما إلحاقا بالنص ـ كما قال الإمام الشافعي ـ رحمه الله تعالى.

وتحقيقا لهذه الخصائص جعل رسول الله ﷺ مصادر التشريع ـ في الجملة ـ ثلاثة: القرآن الكريم، السنة النبوية الصحيحة، الاجتهاد في الأمور التي ليس فيها نص معين، على ضوء قواعد الشريعة ومقاصدها العامة، وعلى أساس دلالات الألفاظ العربية، التي نزل بها القرآن الكريم، أو نطق بها رسول الله ﷺ، وهذا ما استفيد من حديث «معاذ» رضي الله عنه المشهور.

وبهذا تظهر أهمية علم «أصول الفقه» فهو الذي يبين مصادر التشريع الإسلامي، وحجيتها، وترتيبها في الاستدلال، وكيفية استخراج الأحكام منها، فهو الميزان الذي توزن به الأحكام من حيث القبول أو الرد، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله تعالى ـ: «إن علم الأصول كالميزان، والفقه كالموزون، فمن يشتغل بالأصول دون الفقه كمن عنده ميزان وليس عنده شيء يزنه فيه، ومن يشتغل بالفقه دون الأصول كمن عنده شيء يحتاج إلى وزن، ولكن ليس عند ما يزنه به».

وقال القرافي: «.. لولا أصول الفقه لم يثبت من الشريعة لا قليل ولا كثير، فإن كل حكم شرعي لا بد له من سبب موضوع، ودليل يدل عليه وعلى سببه، فإذا ألغينا أصول الفقه ألغينا الأدلة، فلا يبقى لنا حكم ولا سبب، فإن إثبات الشرع بغير أدلته وقواعده بمجرد الهوى خلاف الإجماع..». (نفائس الأصول (١/١٨).

وهذا هو الذي دفع الإمام الشافعي ـ رحمه الله تعالى ـ لوضع اللبنة الأولى في هذا العلم في كتابه المبارك «الرسالة» وتتابع العلماء ـ بعد ذلك ـ في وضع القواعد والضوابط التي تحقق الغرض الذي من أجله وضع الشافعي «رسالته»، مع اختلاف في المنهج الذي سلكه العلماء في ذلك.

ومن أبرز العلماء الذين أسهموا في وضع قواعد هذا العلم وتطويره: إمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني المولود سنة (٤١٩هـ) والمتوفى سنة (٤٧٨هـ). رحمه الله تعالى رحمة واسعة، وأسكنه فسيح جنته، لقاء ما ترك للأمة من تراث علمي عظيم لا ينقطع ثوابه، انطلاقا من حديث رسول الله ﷺ «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلى من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعوا له».

وكنا أثناء طلبنا للعلم نتحدث عن كتب إمام الحرمين، وكيف نحصل عليها، ومن أهمها: كتاب «البرهان في أصول الفقه» حتى ظهر الكتاب وطبع بتحقيق أخينا الفاضل المحقق المدقق: الأستاذ الدكتور عبد العظيم الديب ـ أطال الله في عمره ونفع به وبعلمه سائر المسلمين.

كما كنا نطالع في بعض الكتب أن لهذا الكتاب شرحا جيدا بعنوان: «التحقيق والبيان في شرح البرهان» للإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأبياري المتوفى سنة (٦١٨هـ). وكان مشايخنا الأجلاء ـ في جامعة الأزهر ـ يقولون: إن هذا الكتاب مفقود، ولا أمل في الحصول على نسخة منه، إلى أن قيض الله تعالى لهذا الكنز أن يظهر على يد الأخ البحاثّة، ذي النشاط العلمي الدقيق، والأسلوب الفصيح الدكتور: علي بن عبد الرحمن بسام ـ أطال الله في عمره، ونفع به وبعلمه سائر المسلمين، حيث قام ـ

مشكوراً ـ بتحقيق الكتاب، ونال به درجة الدكتوراه من جامعة أم القرى، وقد طلب مني ـ بحسن ظن منه ـ أن أطالع الكتاب وأكتب له كلمة في أوله.

وقد اطلعت على الكتاب كله، فألفيته موسوعة علمية تجمع بين العلم الغزير، والأسلوب الرصين، والأمانة العلمية، والمقارنات الدقيقة بين آراء العلماء في المسائل المختلف فيها، والتعامل مع عبارات المتقدمين معاملة الناقد البصير، مع الالتزام بقواعد التحقيق التي وضعها العلماء، فجزاه الله تعالى عما عمل خيراً، وجعل ذلك في موازين أعماله الصالحة، وننتظر منه الكثير والكثير، حتى ننفض الغبار عن كنوز سلفنا الصالح، ونقدم لأمتنا هذا التراث في ثوب قشيب، يحقق الأغراض المرجوة منه.

ومن الله وحده نستمد العون والتوفيق، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم.

وكتبه/الأستاذ الدكتور

شعبان محمد إسماعيل

أستاذ الدراسات العليا بجامعة أم القرى بمكة المكرمة

مكة المكرمة في ١٤٢٤/٣/٨هـ.

شكر وتقدير

الحمد لله حمد الشاكرين، حمداً كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه. لا أحصي ثناء عليه هو كما أثنى على نفسه. وأصلي وأسلم على نبينا محمد القائل «لا يشكر الله من لا يشكر الناس»[١]. والقائل أيضاً: «من آتى إليكم معروفاً فكافئوه، فإن لم تجدوا، فادعوا الله له حتى تعلموا أن قد كافأتموه»[٢]. فجزاه الله عنا أفضل ما جزي مرسلاً عمن أرسل إليه. صلوات ربي وسلامه عليه.

ولا أحد بعد الله ورسوله أحق بالشكر من الوالدين، فجزاهما الله عني كل خير، لقي أحدهما ربه قبل إتمام هذا البحث، تغمدها برحمته، وأسكنها فسيح جناته، وأسأله تعالى أن يمتع والدي بالصحة والعافية، وأن يعينني على خدمته ما حييت[٣]، رضيا لي سلوك هذا الطريق، وصبرا على فراقي، محتسبين الأجر عند الله. فاللهم لا تحرمهما أجري، ولا تحرمني أجرهما، ولا تفتني بعدهما.

ولا أحد بعد الوالدين أحق بالشكر من معلمي وشيوخي في مراحل التعليم المختلفة. فجزاهم الله كل خير. وأخص بالشكر خاتمة هؤلاء في

(١) الحديث أخرجه أبو داود. الحديث (٤٨١١). والترمذي. الحديث (١٩٥٥).

(٢) أخرجه أبو داود. الحديث (٥١٠٩). وانظر شرح السنة للبغوي (١٨٧/١٣).

(٣) لقي ربه بتاريخ: ١٩٩٣/١٢/١١م.

هذا المسلك الميمون صاحب الفضيلة الأستاذ الدكتور «حسن أحمد مرعي» حفظه الله وسلمه ونفع به، فقد كان نعم المرشد والناصح، صبوراً عليَّ، مشفقاً، واسع الصدر، غزير العلم. أغبط فيه حلمه وخفض جناحه لطلبته، وإني لأدعو له في صلاتي. فجزاه الله عني خير الجزاء.

كما لا أنسى فضل أهل بيتي - أصلحهم الله - فقد كانوا نعم العون والرفيق في هذا البحث. صابرين محتسبين، لا يألون جهداً في توفير المناخ المناسب للبحث. فاللهم أصلحهم وبارك فيهم.

كما أزجي الشكر الجزيل والثناء الجميل لجامعة أم القرى ممثلة في إداراتها وعماداتها ومراكزها على ما بذلوه ويبذلونه من دعم ونشر للعلم وخدمة للطلاب.

فجزى الله الجميع كل خير ووفقهم لما يحبه ويرضاه. وصلى الله على نبينا محمد وآله وسلم.

**　**　**

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

«الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله ﷺ، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ﴾[1]. ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا﴾[2]. ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوۡلٗا سَدِيدٗا ۝٧٠ يُصۡلِحۡ لَكُمۡ أَعۡمَٰلَكُمۡ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ فَازَ فَوۡزًا عَظِيمًا﴾[3].

أما بعد، فإني أحمد الله تعالى أن هداني للإيمان، وأسأله أن يحببه إلي ويزينه في قلبي، ووفقني إلى الفقه في الدين، وأسأله تعالى أن يلهمني رشدي، وينفعني بما علمني وينفع بي.

---

(١) الآية (١٠٢) من سورة آل عمران.

(٢) الآية (١) من سورة النساء.

(٣) الآية (٧٠) من سورة الأحزاب. وهذا نص خطبة الحاجة. أخرجها أبو داود. الحديث (٢١١٨). والترمذي (١١٠٥). والنسائي (٦/٨٩). وابن ماجه (١٨٩٢). من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: «علمنا رسول الله ﷺ خطبة الحاجة: «أن الحمد لله..» وانظر شرح السنة (٩/٥٠).

وكان فضل الله علي عظيما، إذ يسر لي سبل الالتحاق بجامعة أم القرى، بمكة المكرمة ـ حرسها الله ـ فكنت طالبا في كلية الشريعة، وبها تخرجت من قسم الفقه والأصول، ثم التحقت بقسم الدراسات العليا الشرعية وأنهيت مرحلة الماجستير.

ولما يسر الله القبول في مرحلة الدكتوراه، وكان نظام الدراسة يوجب على الطالب اختيار موضوع علمي، يكون مجال بحثه ودراسته، استقر الرأي ـ بعد الاستخارة والاستشارة ـ على أن يكون دراسة وتحقيق كتاب «التحقيق والبيان في شرح البرهان»، للإمام «أبي الحسن علي بن إسماعيل الأبياري» هو الموضوع الذي أتقدم به لنيل درجة الدكتوراه بحول الله وقوته.

والذي دفعني إلى اختيار هذا الكتاب للتحقيق، أمور منها:

ـ دافع نفسي، هو ما يعبر عنه بترك المطروق وطرق المتروك، يقينا مني أن تكرار الجهود على عمل واحد مما تأباه وتنفر منه النفوس والطبائع السليمة، فضلاً عن ضياع الوقت وإهدار الجهد الذي ينبغي صرفهما في أعمال أخرى. لأجل ذلك أردت العمل في كتاب لم أسبق إليه بعد السؤال والتتبع.

ـ دافع تخصصي، باعتباري من طلبة شعبة الأصول، فرأيت أنه لا شيء يحقق ذلك وينميه سوى الاشتغال على كتاب مخطوط، لاسيما الكتب الجامعة لمسائله منها، مثل كتاب «البرهان».

ـ دافع منهجي، أردت من خلاله تنويع العمل العلمي وتوظيف الطاقة في مختلف التخصصات، فبعد أن كتبت موضوعا في مرحلة الماجستير، أحببت تعويد النفس على التحقيق في مرحلة الدكتوراه.

- قيمة كتاب «البرهان في أصول الفقه» لإمام الحرمين واشتهاره بالتحقيق والعمق وغزارة المعاني، وشموله لمعظم مسائل الأصول، فعلمت أن شرح الأبياري لهذا الكتاب هو محاولة موفقة لسد هذا النقص لدى الدارسين، فعمدت إلى تحقيقه وإخراجه، إسهاما مني في تقريب علم الأصول إلى الدارسين، كما أراده الشارح - رحمه الله.

- رغبة كثير من الأساتذة المتخصصين في تحقيق هذا الكتاب «الشرح». وذلك لمكان مصنفه من العلم والتحقيق. فأرجو أن أكون عند حسن ظنهم أجمعين، وأحظى بدعوة صالحة منهم.

وبعد موافقة مجلس قسم الدراسات العليا الشرعية ومجلس كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، بدأت العمل، مستعينا بالله، ومسترشدا بتوجيهات وإرشادات فضيلة المشرف على الرسالة. وقد لاقيت بعض العوائق منها:

١ - صعوبة الحصول على نسخ للشرح، إذ لم يكن لدي عند بدء العمل سوى نسخة واحدة مصورة عن نسخة تركيا. وبقيت سنة كاملة حتى هداني الله لنسخة «المدينة المنورة».

٢ - كثرة الأخطاء والفروق بين النسختين. وقد التزمت إثبات كل فرق، واجتهدت في تقويم الكتاب، حتى إنه لما كانت النسخة الثانية من الجزء الأول - نسخة المدينة المنورة - مخرومة الأول والآخر، فقد كنت أوثق مادة الشارح من مظانها. ومن نعم الله عليَّ التي أتحدث بها أنه لما انتهيت من نسخة «المدينة المنورة» كنت أقابل نسخة تركيا بكتاب «المستصفى» للغزالي، حيث وقفت على نقول كثيرة للشارح منه. فسد النقص، واستقام المعنى، والحمد لله.

٣ ـ ولعل أكبر عائق في نظري وأثقله على نفسي، هو ذلك الاستحواذ والسيطرة اللذان كنت أعانيهما من أول يوم سجل فيه موضوع البحث حتى هذه الساعة، حتى إني لأجول وأصول في المراجع وأرتب المادة العلمية وأنا في الصلاة، وكفى بذلك فتنة. فاللهم ارحم ضعفنا وقنا شرور أنفسنا.

أما **قسم الدراسة** فقد جعلته في خمسة فصول:

* **الفصل الأول** ـ في عصر المؤلف وقد تضمن المباحث التالية:

المبحث الأول ـ الحالة السياسية.

المبحث الثاني ـ الحالة الاجتماعية.

المبحث الثالث ـ الحالة العلمية.

* **الفصل الثاني** ـ في تاريخ التشريع والفقه الإسلامي بعامة.

المبحث الأول ـ في حال التشريع والفقه الإسلامي في القرن السابع الهجري بخاصة.

المبحث الثاني ـ الفكر الأصولي في القرن السابع الهجري: أعلامه وخصائصه.

المبحث الثالث ـ في خصائص كل من طريقتي المتكلمين والحنفية في التأليف الأصولي.

المطلب الأول ـ خصائص طريقة المتكلمين في التأليف الأصولي.

المطلب الثاني ـ خصائص طريقة الحنفية في التأليف الأصولي.

* **الفصل الثالث** ـ في حياة المؤلف ـ الشارح ـ ويشتمل على المباحث التالية:

- اسمه ونسبه ومولده.
- أسرته.
- نشأته ومراحل حياته.
- شيوخه.
- تلاميذه ومن لقيه واجتمع به.
- مؤلفاته.
- عقيدته.
- مذهبه الفقهي.
- مكانته العلمية.
- أخلاقه وثناء العلماء عليه.
- وفاته.

* **الفصل الرابع** - لمحة عن حياة إمام الحرمين وكتابه «البرهان»، ويشتمل على المباحث التالية:

- نسبه ونشأته.
- عقيدته.
- شيوخه في أصول الفقه.
- تلاميذه في أصول الفقه.
- جهوده ومؤلفاته.
- مؤلفاته في أصول الفقه.
- وفاته.
- التعريف بكتابه البرهان.
- منـزلة كتاب البرهان في علم أصول الفقه.
- الأعمال العلمية التي تتابعت على كتاب البرهان.

* **الفصل الخامس**: دراسة الكتاب ـ الشرح. وتضمن المباحث التالية:

- وصف نسخ الكتاب ـ الشرح.
- عنوان الكتاب ـ الشرح.
- توثيق الكتاب ونسبته إلى مؤلفه.
- مصادر المؤلف في الشرح.
- منهج المؤلف في الشرح.
- خصائص فكره.
- تقويم الكتاب.
- منهج التحقيق.

هذا ما أردت توضيحه في هذه المقدمة، وقد بذلت جهدي في التصحيح والمراجعة والمعصوم من عصمه الله. «وعلى الناظر المتأمل إذا وجد فيه نقصا أن يكمِّل، وليحسن الظن بمن حالف الليالي والأيام، واستبدل التعب بالراحة، والسهر بالمنام، حتى أهدى إليه نتيجة عمره، ووهب له يتيمة دهره. فقد ألقى إليه مقاليد ما لديه، وطوقه طوق الأمانة التي في يديه، وخرج عن عهدة البيان فيما وجب عليه، وإنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى»[1]. «فإن يكن صوابا فمن الله، وإن يكن غير ذلك، فمني ومن الشيطان، واستغفر الله العظيم وأتوب إليه، والحمد لله أوله وآخره، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وآله.

** ** **

---

(١) من كلام الشاطبي رحمه الله في الموافقات (١/٢٦).

الفَصْل الأوّل

في عصر المؤلف

وفيه ثلاثة مباحث:

* **المبحث الأول** ـ الحالة السياسية
* **المبحث الثاني** ـ الحالة الاجتماعية
* **المبحث الثالث** ـ الحالة العلمية

** ** **

المبحث الأول

الحالة السياسية[1]

قال ابن نقطة[2] رحمه الله في كتابه «الاستدراك»[3]: «علي بن إسماعيل بن علي بن حسن بن عطية التلكاني ثم الأبياري الفقيه، لقيته بالإسكندرية بمدرسته وقال لي: مولدي تقديراً سنة سبع وخمسين وخمسمائة»[4].

وبالرجوع إلى كتب التاريخ نجد أنه في هذه السنة كانت خارطة العالم الإسلامي موزعة في الجملة إلى خلافتين هما: الخلافة العلوية «الفاطمية»، وقد بسطت نفوذها على مصر والمغرب، والخلافة العباسية التي شاخت وضعفت وانحسرت أو كادت تنحسر في بغداد.

---

(١) سأقتصر على النظام السياسي للدولة التي عاش في كنفها الأبياري.

(٢) هو الحافظ محمد بن عبد الغني بن أبي بكر البغدادي، أبو بكر بن نقطة، المحدث الفاضل، صاحب كتاب «التقييد في تراجم رواة الكتب والمشاهير» وكتاب «الاستدراك». توفي سنة (٦٢٩) هـ. وراجع البداية والنهاية لابن كثير (١٣/١٢٧). وسير أعلام النبلاء للذهبي (٢٢/٣٤٣).

(٣) هذا الكتاب في الأصل ذيل على «إكمال ابن ماكولا» ويسمى «الاستدراك» أو «المستدرك» أو «إكمال الإكمال» أو «الذيل على الإكمال». انظر الإكمال لابن ماكولا (١/٨).

(٤) «الاستدراك» لابن نقطة (ورقة١٦/أ) مخطوط (ميكروفيلمي) بمركز البحث العلمي بجامعة أم القرى تحت رقم: ٨٢٣. تراجم رجال.

ثم إنه حول منتصف القرن الخامس الهجري، كانت الخلافة العباسية قد تخلصت نهائياً من سلطان البويهيين[1] المعروفين بتحمسهم لمذهب الشيعة، ووقعت هذه الخلافة تحت سلطان الأتراك؛ الذين عرفوا بتحمسهم لمذهب أهل السنة.

وكان الأتراك في جملتهم شيعا مختلفة، أخذ بعضها يعلو بعضا في الظهور والسيطرة على مقاليد الأمور، فظهرت الدولة الغزنوية[2] أوَّلاً، ومدت سلطانها إلى الهند والجبل وخراسان. ثم تبعتها الدولة السلجوقية[3] التي اتصل رجالها بالخلافة العباسية بصلة النسب[4]، فازدادوا تحمسا في الدفاع عن هذه الخلافة العريقة ضد أعدائها من الشيعة.

ثم ورث الأتابكة دول السلاجقة. وهؤلاء الأتابكة هم الذين نشأ في أحضانهم «نجم الدين أيوب»[5] والد «صلاح الدين يوسف» مؤسس الدولة الأيوبية في مصر. وكان نجم الدين وأخوه أسد الدين شيركوه[6] قد اتصلا

---

(١) انظر في هذا الموضوع. البداية والنهاية لابن كثير (١١/٢٣٨، ٢٩٣).
(٢) المرجع السابق (١١/٣٢٠)، (١٢/٣٢).
(٣) انظر في هذا الموضوع المرجع السابق (١٢/٧٢، ٩٦).
(٤) انظر في هذا الموضوع المرجع السابق (١٢/٧٢، ٩٦).
(٥) هو نجم الدين أبو الشكر، أيوب بن شادي بن مروان. قال ابن كثير: زاد بعضهم بعد مروان بن يعقوب، والذي عليه جمهورهم أنه لا يعرف بعد شادي أحد في نسبهم. ولد بأرض الموصل. كان كثير الصلاة والصدقة والصيام جوادا شجاعا. توفي سنة (٥٦٨) هـ. راجع البداية والنهاية (١٢/٢٨٧).
(٦) هو أسد الدين شيركوه بن شادي، وهو أصغر من أخيه نجم الدين، كان أكبر أمراء نور الدين وأخصهم عنده، وذلك لشهامته وشجاعته وصرامته وجهاده الإفرنج. توفي سنة (٥٤١) هـ. انظر البداية والنهاية (١٢/٢٧٦).

بخدمة الملك عماد الدين زنكي[1] أبي نور الدين[2]، ثم كانا عند نور الدين متقدمان، وارتفعت منـزلتهما وعظما[3].

ولما استنجد الخليفة الفاطمي «العاضد»[4] بنور الدين ضد الإفرنج الذين هجموا على الإسكندرية، جهز «نور الدين» جيشا بقيادة «أسد الدين شيركوه» وابن أخيه «صلاح الدين»، وكان سير الحملة سنة (٥٦٣) هـ[5]. وكانت هذه هي الحملة الثانية.

أما الحملة الأولى، فقد خرج فيها «شيركوه» فقط بجنوده، وكانت سنة (٥٥٩) هـ[6]. والتي أراد بها «نور الدين» استعلام أحوال مصر، فإنه

---

(١) هو عماد الدين أبو سعيد زنكي الملقب» بالشهيد» ابن الملك آق سنقر الأتابك التركي السلجوقي مولاهم، وهو أبو نور الدين محمود الشهيد. كان من خيار الملوك وأحسنهم سيرة، شجاعا مقداما خضعت له ملوك الأطراف. توفي سنة (٥٤١) هـ. انظر البداية والنهاية (١٢/٢٣٦، ٢٩٤).

(٢) هو الملك العادل نور الدين أبو القاسم محمود بن الملك عماد الدين زنكي. ولد بحلب ونشأ في كفالة والده. كان شهما ذا همة عالية وقصْدٌ صالح. وقد أطال ابن كثير ترجمته. توفي سنة (٥٦٩) هـ. انظر البداية والنهاية (١٢/٢٩٤ - ٣٠٢). ووفيات الأعيان لابن خلكان (٥/١٨٤).

(٣) انظر البداية والنهاية (١٢/٢٨٨).

(٤) هو أبو محمد عبد الله، الملقب بالعاضد بن يوسف بن المنتصر بن الحاكم بن العزيز ابن المعز بن المنصور القاهري ابن المهدي أولهم. وهو آخر ملوك العبيديين. كانت سيرته مذمومة. توفي سنة (٥٦٧) هـ. انظر وفيات الأعيان (٣/١٩٠). والبداية والنهاية (١٢/٢٨٠).

(٥) راجع الكامل في التاريخ لابن الأثير (١١/١٤٦). وعند ابن كثير سنة (٥٦٢) هـ. راجع البداية والنهاية (١٢/٢٦٩).

(٦) انظر: الروضتين في أخبار الدولتين لأبي شامة المقدسي (١/١٦٦). والبداية والنهاية (١٢/٢٦٤).

كان يبلغه أنها ضعيفة من ناحية الجند، وأحوالها في غاية الاختلال، فقصد الكشف عن حقيقة ذلك[١].

دخل «أسد الدين شيركوه» وابن أخيه «صلاح الدين» الإسكندرية بمساعدة من أهلها[٢]. ولم يلبث شيركوه فيها إلا الوقت اللازم لتدبير شؤونها، ثم ترك عليها ابن أخيه «صلاح الدين» بعد أن استحلف له وجوهها وأوصاهم به[٣]. وتوجه إلى الصعيد لإخماد فتنة «الكنوز» بصعيد مصر[٤]. وجمع أموالاً جزيلة جداً[٥].

وفي سنة (٥٦٤) هـ، كان فتح مصر على يدي الأمير «أسد الدين شيركوه»[٦]. واستوزر «العاضد» «أسد الدين»، فبقي في الوزارة أكثر من شهرين ثم توفي، فاستوزر «العاضد» «صلاح الدين»، ولقَّبه بالملك الناصر[٧]. فلما توفي «العاضد» آخر الخلفاء الفاطميين في المحرم سنة (٥٦٧) هـ، استقل صلاح الدين بحكم مصر نيابة عن نور الدين، فأخذ في إصلاح البلاد ورفع الظلم عن العباد، وأسقط عن أهل مصر المكوس والضرائب، وأظهر العدل، فأحبَّه الناس، وضجُّوا له بالدعاء[٨].

---

(١) انظر: الروضتين في أخبار الدولتين لأبي شامة المقدسي (١/١٦٦). والبداية والنهاية (١٢/٢٦٤).

(٢) راجع الكامل في التاريخ لابن الأثير (١١/١٤٦).

(٣) المرجع السابق (١١/٤١٤). والروضتين (١/١٦٨).

(٤) المرجع السابق (١١/٤١٤). والروضتين (١/١٦٨).

(٥) راجع البداية والنهاية (١٢/٢٦٩، ٢٧١).

(٦) راجع البداية والنهاية (١٢/٢٦٩، ٢٧١).

(٧) راجع البداية والنهاية (١٢/٢٧٣، ٢٨٤). وحسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة للسيوطي (٢/٤).

(٨) راجع البداية والنهاية (١٢/٢٧٣، ٢٨٤). وحسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة للسيوطي (٢/٤).

ولما توفي نور الدين، انفرد صلاح الدين بحكم مصر والشام، وكان ذلك في مطلع سنة (٥٧٠) هـ[١]. وواصل صلاح الدين الفتوحات التي بدأها نور الدين زنكي، فانتصر على الصليبين انتصاراً عظيماً في معركة «حطين» في ربيع الآخر سنة (٥٨٣) هـ. كما انتصر عليهم في معارك كثيرة، واسترد منهم بيت المقدس في رجب من هذه السنة، كما استرد منهم مدناً وقلاعاً كثيرة[٢]. وبعد هذه الانتصارات العظيمة التي أعزت الإسلام والمسلمين وخلدت اسمه في التاريخ، توفي رحمه الله في صفر سنة (٥٨٩) هـ[٣].

وبعد وفاته انفرد كل واحد من أبنائه وإخوانه بحكم البلاد التي كان والياً عليها. فكان ابنه العزيز على مصر، وابنه الأفضل على دمشق، وابنه الظاهر غازي على حلب، وأخوه العادل بالكرك والشوبك وبلدان كثيرة قاطع الفرات، وأخوه سيف الإسلام على اليمن[٤]. ثم بدأت الأمور بعد ذلك تضطرب وتختلف في جميع هذه الممالك.

وانقسمت دولة صلاح الدين إلى دويلات[٥]، فأخذ كل حاكم يتربص بالآخر ليسقطه ويأخذ بلاده، فنشبت بينهم الحروب والفتن، حتى آل الأمر واستقرت الممالك واجتمعت الكلمة على الملك العادل أبي بكر أخي صلاح الدين، وكان قوياً مستقيماً صبوراً، سديد الرأي، فاستطاع أن يبسط نفوذه على مصر والشام، ثم بدأ في تقسيم البلاد بين أولاده. فأعطى

---

(١) راجع البداية والنهاية (١٢/٣٠٥).

(٢) راجع السلوك في أخبار الملوك للمقريزي (١/٩٣).

(٣) انظر البداية والنهاية (١٣/٣). والمختصر في أخبار البشر لابن كثير (٣/٨٣).

(٤) انظر المرجعين السابقين (١٣/٧)، (٣/١١٩).

(٥) «سنة الله في خلقه»، «ولن تجد لسنة الله تبديلا».

المعظم عيسى دمشق، وأعطى الأشرف موسى الشرق، وأعطى الكامل محمد مصر، وصار هو يتنقل في ممالك أولاده، والعمدة في كل الممالك عليه إلى أن توفي في جمادى الآخرة سنة (٦١٥) هـ[١].

وبعد موته دب النزاع بين أولاده على الملك، فتحاربوا كما تحارب أولاد صلاح الدين وإخوانه من قبل، الأمر الذي أضعفهم وأذهب ريحهم وأطمع فيهم أعداءهم من الصليبيين والتتار، بل بلغ الأمر ببعضهم أن يتحالف مع الصليبيين ـ العدو المشترك ـ ويستعين بهم على أخيه، كما فعل الملك الكامل، إذ أعطى ملك الإفرنج «فريدريك» القدس صلحاً سنة (٦٢٦) هـ، كي يجد الفرصة لانتزاع دمشق من ابن أخيه الملك داود بن المعظم[٢].

وكما فعل حاكم دمشق «إسماعيل بن العادل» إذ أعطى مدينة «صيدا» وقلعة «الشقيف» للإفرنج سنة (٦٣٨) هـ، ليساعدوه على حاكم مصر، فاشتد الإنكار عليه بسبب ذلك من الشيخ «عز الدين بن عبد السلام» خطيب البلد، والشيخ «أبي عمرو بن الحاجب» شيخ المالكية، فاعتقلهما مدة ثم أطلقهما وألزمهما منازلهما[٣].

وقد بلغ النزاع ببني أيوب أن حاول بعضهم قتل الآخر، وذلك أن العادل بن الكامل استقل بحكم مصر بعد أبيه، فحاول قتل أخيه نجم الدين أيوب ـ منافسه في الحكم ـ فلم يتمكن من ذلك، فلما ساء تصرفه، وقسا

---

(١) راجع البداية والنهاية (٧٦/١٣). والمختصر في أخبار البشر (١١٩/٣). والنجوم الزاهرة لابن تغري بردي (٢٢/٦).

(٢) راجع البداية والنهاية (١١٩/١٣). والنجوم الزاهرة (٢٧١/٦).

(٣) راجع الذيل على الروضتين: ١٧٠. والبداية والنهاية (١٤٨/١٣). وطبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي (٢١٠/٨).

على مماليكه، قبضوا عليه وخلعوه في شوال سنة (٦٣٨) هـ. واستدعوا أخاه نجم الدين وبايعوه، فاعتقل أخاه العادل في القلعة، ثم قتله سنة (٦٤٥) هـ[1].

وهكذا استمر الخلاف والنـزاع بين ملوك بني أيوب، مما كان سبباً في ضعفهم وذهاب دولتهم، حيث انقض عليهم مماليكهم وانتزعوا الملك منهم[2].

والسبب المباشر لذلك أن الإفرنج هجموا على «دمياط» واستولوا عليها بدون قتال، حيث فر أهلها، وكان السلطان نجم الدين أيوب بالمنصورة، وهي قريبة من «دمياط»، فغضب وشنق من أعيانها خمسين نفساً، ففزع العسكر من سطوته وانفضوا للقتال، وكان مريضاً ثم توفي في شعبان سنة (٦٤٧) هـ، فأخفت زوجته «شجرة الدر» موته، واستدعت ولده «المعظم توران شاه» من حصن «كيفا» بالموصل، فلما وصل استولى على الحكم، وكانت الحرب قائمة، فخاض غمارها وقاتل ببسالة، وأبلى بلاء حسنا في قتال الإفرنج، فانتصر عليهم وأسر قائدهم، وقتل منهم ثلاثين ألفا، وكان ذلك في أول يوم من سنة (٦٤٨) هـ. وبعد أن استتب له الأمر أخذ يقرب جماعة ممن حضروا معه من حصن «كيفا» ويوليهم المناصب العالية، وأساء معاملة زوجة أبيه، مما كان سبباً في اتفاقهم مع زوجة أبيه على قتله، فقتل في الثامن والعشرين من محرم سنة (٦٤٨) هـ. وبذلك انتهت دولة بني أيوب[3].

---

(١) راجع السلوك في أخبار الملوك (١/٣٢٧).

(٢) راجع السلوك في أخبار الملوك (١/٣٢٧).

(٣) راجع البداية والنهاية (١٣/١٧٠). وحسن المحاضرة (٢/٤). وبدائع الزهور في وقائع الدهور لابن إياس (١/٢٧٨ ـ ٢٨٥).

أما عن الجهاز الإداري في الدولة الأيوبية، فقد ورثوا دولة الفاطميين الذين كانوا يديرونها بجهاز إداري معقد التركيب، كثير الدواوين، مشحوناً بعدد ضخم من الموظفين على رأسهم الوزير[١].

أما في الدولة الأيوبية، فكان لها من الحروب والفتوح ما يصرفها عن أكثر هذه النظم المعقدة، ضمن ما يسمى في زماننا «بالبطالة المقنعة» التي يلجأ إليها الكسالى من الحكام. ونظراً لانشغال ملوك وسلاطين بني أيوب بالفتوح وتغيبهم عن البلاد، فقد اضطروا إلى استحداث وظيفة جديدة هي وظيفة «نائب السلطان»، فكان السلطان «صلاح الدين» ينيب أخاه «الملك العادل» في حكم مصر حينا، وابن أخيه «تقي الدين عمر»، حينا آخر[٢].

أما دواوين الحكومة، فقد اكتفى الأيوبيون منها بديوان الإنشاء، وديوان الجيوش، وديوان الأسطول. وكان لكل ديوان رئيس يسمى «ناظر الديوان».

وكان في البلاط الأيوبي، إلى جانب الوظائف السابقة، وظيفة «الحاجب» الذي كان له اختصاصات متعددة[٣].

ثم كان من أهم الوظائف الدينية في العهد الأيوبي، بعد وظيفة قاضي القضاة، وظيفة المحتسب، وكانت معروفة في الإدارة الفاطمية، إلا أن مهمة المحتسب في الدولة الأيوبية كانت أشق، حيث أصبح من أعماله النظر في العقائد الدينية المنحرفة، ومحاربة الفلاسفة والرافضة والمعتزلة القدرية، والدهرية، بالإضافة إلى مراقبة الناس في الصلاة، وبخاصة صلاة

(١) راجع كتاب: الحركة الفكرية في مصر في العصرين الأيوبي والمملوكي الأول، للدكتور عبد اللطيف حمزة: ٤٧.
(٢) راجع البداية والنهاية (١٢/٣٠٦، ٣٦٩).
(٣) راجع تاريخ ابن خلدون (٢/١١).

الجمع والجماعات والعيدين، ثم النظر في الأسواق العامة، وما يجري فيها من المعاملات المخالفة للشريعة[1].

هذا ما يتعلق بالحالة السياسية، وأهم الأحداث التي تمخضت عن قيام الدولة الأيوبية، التي قُدِّر للأبياري أن يعيش عشر سنوات في ظل الحكم الفاطمي، وبقية عمره في ظل الحكم الأيوبي، ليصبح من أبرز أفراد المجتمع وعلمائه، إلى جانب الطبقات الأخرى، التي نعرض لها في المبحث التالي:

(١) راجع كتاب «الحركة الفكرية في مصر»: ٤٧.

المبحث الثاني

الحالة الاجتماعية

من السهل أن نتعرف على تركيبة المجتمع الذي عاش فيه الأبياري، فنجد أنه يبدأ بالخليفة أو السلطان، ومن حوله الحاشية التي تتألف من الوزير والأمراء، ومن في مرتبة هؤلاء. ثم تلي تلك طبقة الموظفين في ديوان الإنشاء وديوان الجيش والبحرية. وتسير مع هذه الطبقة أو تعلو عليها في بعض الأحيان طبقة القضاة ورجال الحسبة والشرطة، ثم تأتي بعد تلك طبقة التجار وطلبة العلم، وأخيرا طبقة العوام، وهم في العادة يؤلفون الجزء الأكبر من الهرم الاجتماعي.

ويتألف هذا المجتمع من المسلمين والنصارى واليهود. أما القبط فهم ممن ثبتوا على ديانتهم في مصر. وكانوا قلة، اشتغل بعضها في الدواوين، واستقر بعضها في الأديرة، واضطرب بعضها في الحياة العامة.

وجملة السكان من العرب والأكراد والأتراك والجركس والإغريق والرومان والأرمن[1]. ويمكن ترتيبهم حسب نشاطاتهم ودورهم في المجتمع كالتالي:

طبقة الحكام وأعوانهم: وتقوم بإدارة شؤون البلاد ورسم سياستها الخارجية والداخلية، وتنظيم الجيوش، وإقامة المنشآت العامة، كالمساجد

(١) راجع كتاب «الحركة الفكرية في مصر»: ٦٧.

والمدارس، والمحافظة على أمن البلاد، وجباية الزكاة، وفرض الضرائب.

وتعيش هذه الطبقة في بحبوحة من النعيم والترف، وتتمتع بالجاه والكلمة النافذة. وتختلف مواقف هذه الطبقة من الدين وأهله، فمنهم من ينتهك حرماته، ولا يقف عند أحكامه وحدوده، مفرِّط في أمر الرعية، ومنهم من قام بالعدل والقسط، يخاف الله ويتقيه فيما استرعاه من أمر العباد والبلاد، مثل «صلاح الدين يوسف» مؤسس الدولة الأول، فقد كان تقيا ورعا، فريدا في أخلاقه وتصرفاته، متواضعا كثير الصدقات، كثير التعظيم لشرائع الدين.

وقد سار في الناس سيرة حسنة، فأبطل المظالم والمكوس التي فرضها الحكام السابقون، «كالمكس المأخوذ من الحجاج في البحر إلى مكة على طريق «عيذاب». وكان سبعة دنانير مصرية ونصفا عن كل إنسان. وكانوا يؤدون ذلك «بعيذاب»، ومن لم يؤد ذلك، ولم يؤده بجدة، منع من الحج وعُذِّب بأليم العذاب، من تعليقه بالأنثيين وغير ذلك، وكان ذلك معلوما لأمير مكة، فعوَّضه السلطان صلاح الدين عن ذلك ألفي دينار، وألفي إردب قمح تحمل إليه كل عام إلى ساحل جدة»[1]. واكتفى بالزكوات المفروضة، وخراج الأرض.

وأقام العدل بين الناس، فكان يجلس في مجلس عام يوم الاثنين والخميس من كل أسبوع، ويحضر معه القضاة والفقهاء والعلماء، ويفتح الباب للمتخاصمين والمظلومين، وينظر في قضاياهم، ويرفع الظلم عنهم. «وما استنجد به أحد إلا أجابه، وكشف ظلامته. واستنجد به «زهير

(١) راجع كتاب «إتحاف الورى بأخبار أم القرى» للنجم عمر بن فهد بن محمد (٢/٥٣٨ - ٥٤٠).

الدمشقي» على «تقي الدين عمر» ابن أخيه، وقال: ما يحضر معه مجلس الشرع، فأمر تقي الدين بالحضور معه»[1]. وقد مات ولم يخلف في خزانته سوى سبعة وأربعين درهما، ولم يترك دارا ولا عقارا[2].

وسار أخوه الملك العادل على طريقته، وحذا حذوه، فأبطل كثيرا من المظالم والمكوس، وطهر بلاده من القمار والخمور والفواحش، ولكنه لم يبلغ منـزلته في الورع، وتدبير أمور البلاد، فقد استوزر الصاحب «صفي الدين عبد الله بن شكر الدميري» فتجبر وظلم الناس، وصادر أموال أكابر كتاب الدولة، واستبد بها لنفسه، والعادل لا يعارضه في شيء من هذا، حتى غضب على العادل وحلف أنه ما بقي يخدمه، فأخرجه العادل من مصر إلى «آمد». سنة (٦٠٩)هـ. فكان حمل أمواله وأمتعته على ثلاثين جملا[3].

وقد حدث في عهد بعض أبنائهما ما عابه المؤرخون، فذكروا عن حاكم دمشق «الأفضل بن صلاح الدين»، أنه تارة يقبل على اللهو واللعب والشرب، وتارة يتوب، فيقبل على العبادة والطاعة ولبس الخشن، وقد فوض أمر البلاد بأسرها إلى وزيره «ضياء الدين بن الأثير الجزري» فاختلت به الأحوال، وظلم الناس وكثرت الشكاوى، و«الأفضل» يسمع منه ولا يخالفه. وقد أوقع بين «الأفضل» وأخيه «العزيز» حاكم مصر، فحصلت بينهما وحشة، فأخذ كل منهم يتربص بالآخر لينتزع البلاد منه، وقد جر النـزاع بينهما البلاء على البلاد، وقتل بسببه كثير من الأجناد[4].

---

(١) راجع كتاب النجوم الزاهرة (٦/١٠).

(٢) راجع كتاب السلوك (١/١١٣، ١٩٢).

(٣) راجع كتاب السلوك (١/١١٣، ١٩٢).

(٤) المرجع السابق (١/١١٨، ١٢٩). والنجوم الزاهرة (٦/١٢٢ - ١٢٥).

وذكروا عن «الأشرف بن العادل» حاكم دمشق بعد «الأفضل» أن نوابه يرتكبون الزنا ويشربون الخمر، ويتفننون في أخذ الضرائب وظلم الناس، فأمر بإبطالها بعد نصيحة «العز بن عبد السلام» له[1].

وذكروا عن حاكم مصر «نجم الدين أيوب بن الكامل بن العادل»، أنه مع عفته وكثرة حيائه كان جبارا، متكبرا مستبدا برأيه، لا يستطيع أحد أن يتكلم بين يديه إلا جوابا، وما عرف عن أحد من خواصه أنه تكلم في مجلسه ابتداء، ولا أنه جسر على شفاعة ولا مشورة، ولا ذكر نصيحة، ما لم يكن ذلك بمبادرة من السلطان[2].

يقول صاحب «مرآة الزمان»: «وكان مهيبا هيبة عظيمة، جبارا أباد «الأشرفية» وغيرهم. وقال جماعة من أمرائه: «والله ما نقعد على بابه إلا ونقول: من ههنا نحمل إلى الحبوس».

وكان يحلف أنه ما قتل نفسا بغير حق، قال صاحب «المرآة»: وهذه مكابرة ظاهرة، فإن خواص أصحابه حكوا أنه لا يمكن إحصاء من قتل من «الأشرفية» وغيرهم، ولو لم يكن إلا قتله أخيه «العادل» لكفى»[3].

- **طبقة العلماء والفقهاء**: وهذه الطبقة لها دور كبير وهام في المجتمع، وهي حلقة الوصل بين الحاكم والعامة، ومحل ثقتهم واحترامهم. فكان الحكام يعتمدون عليها في الترويج للحرب خارج الميدان، وتحريض الناس على القتال قبل الملحمة. فلقد نشطت يومئذ لهذه المهمة نشاطا كبيرا جدا. وإليهم يرجع معظم الفضل في نشر مبادئ الفروسية وصنوف

(١) راجع طبقات ابن السبكي (٨/٢٤١).
(٢) راجع كتاب السلوك (١/٣٤٠).
(٣) نقله عنه صاحب النجوم الزاهرة (٦/٣٣٣).

القتال. ولم يقفوا عند هذا الحد، بل شارك بعضهم في ميادين القتال، إما بتذكير الجند بما كان عليه أبطال الإسلام الأُوَّل، وإما بحمل السلاح يقاتلون به مع الناس، كما فعل «ابن شاش» في حصار «دمياط»، فقد اشترك هذا الفقيه المالكي في الحرب، ومات شهيدا[1].

أما العامة فكانوا أطوع لهؤلاء من الحكام، نظرا لإباء وعزة العلماء وشعورهم بالمسؤولية تجاه الحكام والمحكومين معا، فيقفون في وجه الطغاة، وينكرون عليهم أعمالهم، فعلى جبروت حاكم مصر «نجم الدين أيوب»، الذي سبق الكلام عنه. فقد أنكر عليه العز بن عبد السلام سكوته على وجود حانة تبيع الخمور.

وكان هذا الإنكار على مشهد من الناس، حيث كان السلطان يحتفل بيوم العيد في القلعة، والعساكر مصطفة من حوله، والأمراء تقبل الأرض بين يديه، فناداه «العز» باسمه المجرد بقوله: «يا أيوب ما حجتك عند الله إذا قال لك: ألم أبوئ لك ملك مصر ثم تبيح الخمور؟ فقال: هل جرى هذا؟ فقال: نعم، الحانة الفلانية تباع فيها الخمور وغيرها من المنكرات، وأنت تتقلب في نعمة هذه المملكة، يناديه كذلك بأعلى صوته، والعساكر واقفون، فقال: يا سيدي هذا أنا ما عملته، هذا من زمان أبي، فقال: أنت من الذين يقولون: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ﴾[2]. فرسم السلطان بإبطال تلك الحانة[3].

---

(١) راجع الديباج المذهب لابن فرحون. ص: ١٤١. وشجرة النور الزكية لمحمد حسين مخلوف: ١٦٥.

(٢) الآية (٢٣) من سورة الزخرف.

(٣) راجع طبقات ابن السبكي (٨/٢١١، ٢١٢).

قال الباجي ـ أحد تلاميذ العز ـ: «سألت الشيخ لما جاء من عند السلطان، وقد شاع هذا الخبر: يا سيدي كيف الحال؟ فقال: يا بني رأيته في تلك العظمة فأردت أن أهينه لئلا تكبر نفسه فتؤذيه، فقلت: يا سيدي أما خفته؟ فقال: والله يا بني استحضرت هيبة الله تعالى، فصار السلطان قدامي كالقط»[1]. وقد تقدم الحديث عن إنكاره هو وزميله ابن الحاجب على حاكم دمشق[2].

ومواقف «العز بن عبد السلام» مع الحكام مشهورة، وناطقة بالحجة على العلماء في كل زمان.

هذا ولقد كان العلماء ملجأ المستضعفين من الناس، يدافعون عن حقوقهم ويبصرونهم بها، ويساعدونهم على بلوغ المرتبة التي يريدها كل فرد منهم. لاسيما وقد كان منهم القضاة ورجال الحسبة والخطباء، وأحيانا الوزراء، ومنهم من تولى الوزارة بجانب القضاء «كتاج الدين عبد الوهاب ابن بنت العز، «فإنه» ولي القضاء بالديار المصرية والوزارة والنظر وتدريس قبة الشافعي ـ رحمه الله ـ والصالحية والخطابة والمشيخة، واجتمع له من المناصب ما لم يجتمع لغيره»[3].

وبالجملة فالعلماء متفاوتون في العلم والتقى والزهد والورع، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتلك سنة الله في خلقه ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾[4].

---

(١) المرجع السابق (٣١٨/٨، ٣٢١، ١٧٢).
(٢) راجع ص: ٢٦ هامش: ٣.
(٣) راجع طبقات ابن السبكي (٣١٨/٨، ٣٢١، ١٧٢).
(٤) الآية (٦٨) من سورة القصص.

ـ **طبقة العامة**[١]: وهذه الطبقة تتكون من خليط من الناس، تختلف طباعها وأعمالها ووظائفها، وهم تبع لمن ساد عليهم، لا يعنيهم من أمر الحكومة شيء سوى الاستمتاع بمنظر المواكب السلطانية، لا يفرقون بين الفاضل والمفضول. فالسلاطين يتصارعون على الحكم فيما بينهم، والعامة حسبهم أن يشاركوا في الهتاف للسلطان، أو المنتصر على عدوه أو عدو الدين. وعلى كاهل هذه الطبقة يقوم اقتصاد البلاد، فتروج تجارتها، ويزدهر عمرانها، وتتقدم صناعتها، ويكثر إنتاجها الزراعي.

فمنهم التجار الذين يقومون بالبيع والشراء والتصدير والاستيراد، فيصدرون ما تنتجه البلاد من المنسوجات والزيوت والصابون والورق، ويستوردون ما تحتاجه من الزجاج والعود والكافور[٢]. وقد ازدهرت التجارة في هذا العصر وكانت على نوعين:

تجارة داخلية: وكان للدولة نصيب وافر منها، لأن الضرائب التي كانت تفرضها الدولة في كثير من الأحيان لم تكن مالا، وإنما كانت تدفع في شكل عقارات ومحاصيل.

تجارة خارجية: فبلاد النوبة كان من أهم عناصرها تجارة الرقيق، التي كان سبب رواجها الحروب الكثيرة، التي تحتاج إلى تعبئة بشرية هائلة. أما التجارة مع الشرق الأوسط، فكان لها طريقان: طريق البحر الأحمر عبر «قوص» و«عيذاب»، وطريق دجلة والفرات وشواطئ البحر الأسود[٣].

---

(١) راجع في هذا الموضوع كتاب: «دراسات تاريخية»: ٢٥١.

(٢) راجع «كتاب الحركة الفكرية في مصر» ص: ٦٥.

(٣) راجع «كتاب الحركة الفكرية في مصر» ص: ٦٥.

ومنهم الصناع الذين كانوا يشتغلون بصناعة القطن والمنسوجات والورق والزيوت، والسكر الذي كانت تصنع منه الحلوى التي يحتاجها الملوك والسلاطين في أعيادهم وموائدهم. هذا إلى جانب الصناعات الحربية من المعدات والسيوف والحراب والدروع وغيرها.

ومنهم المهندسون والعمال والمعماريون الذي يشتغلون بالبناء والتعمير. وقد اهتم ملوك وسلاطين بني أيوب ببناء المساجد والمدارس والقصور والجسور والقلاع. فقد ذكر المقريزي: «أن الملك «نجم الدين» كان يحب العمارة، ويباشر البناء بنفسه، وهو الذي عمر بمصر ما لم يعمره أحد من ملوك بني أيوب، فأنشأ قلعة الروضة، وأنفق فيها أموالا كثيرة، وكانت من أجل مباني الملوك، وأسكن بها ألف مملوك وقيل ثمانمائة. وأقام جسرا من مصر إلى الروضة، وبنى على النيل من ناحية اللوق قصورا جميلة. وبنى قصرا عظيما على الجبل بجوار جامع ابن طولون سماه «الكبش»، وبنى قصرا بالقرب من العلاقمة في أرض السائح، وجعل حوله مدينة سماها «الصالحية» فيها جامع وسوق لتكون مركزا للعساكر»[1].

ومنهم الزراع: الذين يشتغلون بفلاحة الأرض وإحيائها، معتمدين على الوسائل المتاحة يومئذ في الحرث والزرع. وعلى الموارد الطبيعية المتمثلة في مياه النيل ومياه الأمطار. ولعل نجاح الزراعة وازدهارها في هذا العصر يرجع بالدرجة الأولى إلى ما أنعم الله به على هذه البلاد من جريان وادي النيل، الذي يمثل شريان الحياة فيها، بحيث كان إذا توقف عن الزيادة وقصر عن العادة، عم البلاء ووقع الغلاء، وأصبح الناس في ضنك من العيش، واضطر معه الحكام والأمراء إلى اتخاذ الأسلوب الذي يعرف اليوم

(١) راجع كتاب السلوك (٣٤١/١).

بالأحكام العرفية، وإعلان حالة الطوارئ، فكانت تصدر الأوامر المشددة إلى التجار بمنع الاحتكار، وربما قتلوا بعضهم جهرة ليكونوا عبرة.

وكان السلطان يعمد إلى توزيع الفقراء على الأمراء وأرباب الأموال: فأمير المائة يطعم المائة، وأمير العشرة يطعم العشرة، وهكذا بغية التخفيف من هذه المجاعات التي يصور ويبين أسباب إحداها «المقريزي» في كتابه «إغاثة الأمة بكشف الغمة» أو «تاريخ المجاعات بمصر» يقول «... ثم وقع الغلاء في الدولة الأيوبية وسلطنة العادل أبي بكر بن أيوب في سنة ست وتسعين وخمسمائة. وكان سببه توقف النيل عن الزيادة وقصوره عن العادة.. فتكاثر مجيء الناس إلى القاهرة من الجوع. ودخل فصل الربيع، فهب هواء، أعقبه وباء وفناء، وعدم القوت حتى أكل الناس صغار بني آدم من الجوع...

... ولم تعمر الجسور ولا مصالح البلاد، لعدم البقر، فإنها فقدت حتى بيع الرأس الواحد من البقر بسبعين دينارا، والهزيل بستين دينارا، وجافت الطرق كلها بمصر والقاهرة... وما زرع على قلته أكلته الدودة...، وعدم الدجاج جملة.. واستمر النيل ثلاث سنوات متوالية لم يطلع منه إلا القليل. فبلغ الإردب من القمح إلى ثمانية دنانير، وأطلق العادل للفقراء شيئا من الغلال، وقسم الفقراء على أرباب الأموال..

وتعطلت الصنائع، فلما أغاث الله الخلق بالنيل، لم يوجد أحد يحرث أو يزرع، فخرج الأجناد بغلمانهم، وتولوا ذلك بأنفسهم، ولم تزرع أكثر البلاد لعدم الفلاح. وعدمت الحيوانات جملة»[1]. وذلك «الطمع كثير من أرباب الأموال بما احتكروه من الأقوات في شراء أموال أهل مصر

---

(١) راجع كتاب «إغاثة الأمة بكشف الغمة» ص: ٢٧ - ٣١.

ونفوسهم، فأمسكوا الغلال وامتنعوا من بيعها، فلما وقع الرخاء ساست[1] كلها، ولم ينتفعوا بها فرموها. وأصيب كثير ممن اقتنى المال من الغلال، فبعضهم مات عقب ذلك شر ميتة، وبعضهم أجيح في ماله. ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِٱلْمِرْصَادِ﴾[2]. اهـ[3].

وهكذا يبدو تلاحم هذه الطبقة بجميع عناصرها في تمثيل القاعدة الصلبة لاقتصاد البلاد، على الرغم مما يصيبها من نكبات وتقلبات. لأنه كما قال الشاعر:

الناس للناس من بدو وحاضرة   بعضهم لبعض وإن لم يشعروا خدم

وهو المقصود الذي لا يتم تحصيله إلا بالتعاون مع بني الجنس الواحد. ﴿لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾[4]. وما يقع بعد ذلك، فـ﴿بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِى عَمِلُوا۟ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾[5]. ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾[6].

طبقة أهل الذمة: وتتكون من اليهود والنصارى، ومن شيعتهم الأقباط، وكانوا شيعا. وعوملوا معاملة لا توصف في جملتها بأنها سيئة. ففي عهد «صلاح الدين» نودي بمنع أهل الذمة من ركوب الخيل والبغال من غير استثناء طبيب ولا كاتب[7].

---

(١) أي أكلتها السوسة.

(٢) الآية (١٤) من سورة الفجر.

(٣) المرجع السابق: ٢٧ - ٣١بتصرف يسير.

(٤) الآية (٣٢) من سورة الزخرف.

(٥) الآية (٤١) من سورة الروم.

(٦) الآية (٤٩) من سورة الكهف.

(٧) راجع كتاب السلوك (٧٧/١).

وعلى الجملة فقد كانت هذه الطبقة تشارك المسلمين في دفع عجلة الحياة الاقتصادية، وتسهم في تطوير الصناعة والزراعة والحرف الأخرى، لاسيما التجارة التي منحوها جهدهم ووقتهم، فورثوا منها ثروات عظيمة.

وإذا توغلنا في دراسة المجتمع المصري في ذلك العصر نجد أن الفاطميين الذين حكموا مصر قبل الأيوبيين، قد استخدموا ألوانا من الأساليب التي استطاعوا أن يلفتوا بها الشعب المصري لفتاً قوياً، ويشعروه بعظمة الحكم الفاطمي وكرم رجاله، إلى الحد الذي لم تعرف له مصر نظيراً قبل مجيء هذه الدولة.

وكان من الأساليب التي اعتمدها الفاطميون للوصول إلى أغراضهم السياسية والمذهبية، ما أظهروه يومئذٍ من العناية العظمى بالمواسم العامة، فزادوا بهجة الرعية وتوددوا إليها، وملأوا أفواه زعمائها وشعرائها وعلمائها وساداتها، ومنحوهم أثمن الفرص لإظهار سرورهم وفرحتهم بها. فكانت هذه الأعياد جزءا هاما في برامج الدعوة السياسية التي فطنت لها الخلافة الفاطمية، ونجحت في تنفيذها نجاحاً لا مثيل له[(١)].

وإن الباحث ليعجب من نظام هذه الأعياد وكثرتها والإعداد لها، فقد ذكر المقريزي منها ثمانية وعشرين عيداً في كل عام، منها على سبيل المثال: «عيد رأس السنة الهجرية، ويوم عاشوراء، ومولد علي بن أبي طالب، ومولد الحسن، ومولد فاطمة، ومولد الخليفة الحاضر، وليلة أول رجب، وليلة نصفه، وليلة أول شعبان، وليلة نصفه، والجمعة الأخيرة منه،

---

(١) وهو نفس النجاح الذي يحرزه اليوم دعاة القومية من حكام المسلمين وغيرهم في شغل الناس بالأعياد الوطنية والمناسبات السياسية التي يسترون بها عوراتهم ونواياهم السيئة في تضليل وتجهيل شعوبهم وإبعادهم عن الإسلام وحكمه. ﴿لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ﴾.

وموسم عيد الفطر، وعيد الغدير، وكسوة الشتاء، وكسوة الصيف وعيد النيروز..» إلخ[1]. وكان الخلفاء الفاطميون يشتركون بأنفسهم في جميع هذه الأعياد والمواسم على كثرتها وصعوبة ما كانوا يأخذون به أنفسهم من مظاهرها ومواسمها.

وفي كتاب «صبح الأعشى» و«خطط المقريزي» أوصافا عظيمة للخليفة والحياة المترفة التي كان يمارسها السلاطين[2]. ولما جاءت الدولة الأيوبية لم يكن عندها من فراغ البال والوقت ما يسمح لها بإقامة كل هذه الأعياد، ولا كان عندها من وفرة المال ما يمكن أن تنفقه في غير الحرب التي فرضتها على نفسها ضد الإفرنج، فاكتفت بالضروري والمشروع من الأعياد، واقتصدت في كثير من مظاهرها، وجعلت لبعض هذه الأعياد معنى يخالف الذي جعله الفاطميون لها.

من ذلك مثلا يوم عاشوراء، فقد كان الفاطميون يتخذونه يوم حزن، تتعطل فيه الأسواق، ويعمل فيه السماط العظيم المسمى «سماط الحزن»، وعلى العكس من ذلك اتخذ ملوك بني أيوب من يوم عاشوراء يوم سرور وانشراح، يوسعون فيه على عيالهم وينبسطون في المطاعم ويصنعون الحلوى.

ولقد عني ملوك بني أيوب بالأسمطة السلطانية، والتي تمد أول النهار وآخره، وبخاصة منها ما كان في أيام العيدين، وتعمل بطريقة فيها نوع إسراف وبذخ. ومع ذلك لم تبلغ عناية بني أيوب بالأسمطة ولا بالأعياد شيئا يذكر بالقياس إلى عناية الفاطميين بها.

(١) راجع خطط المقريزي (٢/٣٨٤). وصبح الأعشي للقلقشندي (٣/٤٩٤).
(٢) راجع خطط المقريزي (٢/٣٨٤). وصبح الأعشي للقلقشندي (٣/٤٩٤).

وقد لاقى سلاطين بني أيوب ـ لاسيما الأوائل منهم ـ في إبطال كثير من العادات العامة والأعياد عنتا شديدا ومشقة. يقول «القاضي الفاضل» في متجددات سنة أربع وثمانين وخمسمائة عند ذكره عيد النيروز: «وقد كان في مصر في الأيام الماضية والدولة الخالية ـ يعني دولة الفاطميين ـ من مراسم بطالاتهم، فكانت المنكرات ظاهرة فيه، والفواحش صريحة في يومه، ويركب فيه أمير موسوم بأمير النيروز، ومعه جمع كثير، ويتسلط على الناس في طلب رسم رتبه على دور الأكابر، ويقنع بالميسور من الهبات، ويجتمع المؤنثون والفاسقات تحت قصر اللؤلؤ، بحيث يشاهدهم الخليفة، وبأيديهم الملاهي، وترتفع الأصوات، وتشرب الخمور في الطرقات، ويتراش الناس بالماء، وبالماء والخمر، وبالماء ممزوجا بالقاذورات. إلى آخر ما حكاه من أشكال وصفه اعتلاء السلاطين العرش، وصور الأبهة والترف»[1].

وهكذا بدت لنا الحياة الاجتماعية في هذا العصر، فماذا يا ترى عن الحياة العلمية؟

** ** **

---

(١) راجع خطط المقريزي (٢/٣٩٠). والحركة الفكرية في مصر: ٦٠.

المبحث الثالث

الحالة العلمية

عرفنا من مضمون المبحثين السابقين أن الأبياري عاصر الدولة الأيوبية التي أنشئت عام (٥٦٧) هـ، وانتهت عام (٦٤٨) هـ. وكان مؤسس هذه الدولة هو «صلاح الدين يوسف بن أيوب»، ورأينا كيف كانت سيرته في السياسة والاجتماع، التي تنبئ عن شخصية محنَّكة وقدوة صالحة. ولما كان التعليم جزءاً من خطته السياسية التي ترمي إلى نشر المذهب السني في ربوع مصر والشام ومحاربة الصليبيين، فقد كان على درجة كبيرة من العلم والفقه في الدين[1].

وتذكر كتب التاريخ والسير أن «صلاح الدين» كان يحفظ القرآن وكتاب «التنبيه» في الفقه الشافعي و«ديوان الحماسة»[2]. وكان قد جمع له «القطب النيسابوري» عقيدة، فكان يحفظها من عقل من أولاده. وكان يحب سماع القرآن والحديث والعلم، ويواظب على سماع الحديث، وكان رقيق القلب سريع الدمعة عند سماعه[3]. وكان يصحب معه أبناءه متنقلاً بهم بين مصر والاسكندرية ليغنم حياة الإمام الحافظ «السِّلَفي»[4]. الذي

(١) وهو الأصل في الحاكم المسلم.

(٢) راجع البداية والنهاية (٥/١٣). وطبقات ابن السبكي (٣٤٠/٧).

(٣) راجع البداية والنهاية (٦/١٣).

(٤) هو الحافظ أبو طاهر السلفي، أحمد بن محمد بن إبراهيم، كان يلقب بصدر الدين،=

جعل له ميقاتاً لسماع الأحاديث النبوية برواية «تاج الدين البندهي المسعودي»[1]، أو حياة غيره من العلماء، كالشيخ «أبي الطاهر بن عوف»[2] الذي سمع منه «موطأ» مالك بن أنس برواية الطرطوشي[3].

وكان يولي العلماء والنابهين أمور المسلمين، فكانت حاشيته تزدان بمثل القاضي الفاضل وزيراً ومديراً ومشيراً، والعماد الأصفهاني كاتباً وشاعراً ومؤرخاً وأديباً. والقاضي «بهاء الدين بن شداد» الذي لا يفارقه في السلم أو الحرب، وقد جمع سيرته في كتابه «النوادر السلطانية» الذي جاء فيه جملة من صفاته في طلب العلم[4].

ولما كانت سياسة صلاح الدين ـ كما ذكرنا ـ تهدف إلى نشر المذهب السني عقيدة وحكماً، ومحاربة عقائد الشيعة التي نشرها الفاطميون، إلى جانب إثارة الحماس الديني لجهاد الصليبيين الذين استولوا على بعض بلاد المسلمين، فقد اهتم بتقريب العلماء وأجزل لهم المكافآت، واستقدم كثيراً منهم للتعليم والإسهام في تدعيم الخطة الحكيمة التي ألهمها، والمشروع الذي كان قد بدأه «نور الدين» من قبله، حيث بنى مدرسة للحديث في دمشق، ووقف عليها وقوفاً كثيرة.

وكان صلاح الدين قد شعر بخطورة هذا المشروع الذي ربما حقق له أعظم أهدافه القريبة والبعيدة، وذلك «أن أمراء الترك في دولتهم يخشون

= وكان شافعي المذهب، سمع الحديث الكثير، أقام بثغر الإسكندرية. وبنيت له مدرسة. توفي سنة (٥٧٦) هـ. انظر البداية والنهاية (٣٢٦/١٢).

(١) راجع كتاب «الروضتين» (٢١٤/١).

(٢) ستأتي ترجمته في شيوخ الأبياري.

(٣) راجع النجوم الزاهرة (١٢٦/٦).

(٤) راجع الحركة الفكرية في مصر. ص: ١٥٠.

عادية سلطانهم على من يتخلفونه من ذريتهم، لما له عليهم من الرق أو الولاء، ولما يخشى من معاطب الملك ونكباته، فاستكثروا من بناء المدراس والزوايا والربط، وأوقفوا عليها الأوقاف المغلة، يجعلون فيها شركاً لولدهم ينظر عليها أو يصيب منها، مع ما فيهم غالباً من الجنوح إلى الخير والتماس الأجور في المقاصد والأفعال»[1].

«فكثرت بذلك الأوقاف، وعظمت الغلات والفوائد، وكثر طالب العلم ومعلمه بكثرة جرايتهم منها. وارتحل إليها الناس في طلب العلم من العراق والمغرب، ونفقت بها أسواق العلوم، وزخرت بحارها»[2].

ولقد أحصى ابن خلكان عدد المدارس التي بناها هذا السلطان، ثم قال في تعجب: «ولقد فكرت في نفسي في أمور هذا الرجل، وقلتُ: إنه سعيد في الدنيا والآخرة، فإنه فعل في الدنيا هذه الأفعال المشهورة من الفتوحات الكثيرة وغيرها، ورتب هذه الأوقاف العظيمة، وليس شيء فيها منسوباً إليه في الظاهر، فإن المدرسة التي بالقرافة، ما يسمونها إلا «سعيد السعداء»، والمدرسة الحنفية لا يقولون إلا «السيوفية»، والتي بمصر - يريد الفسطاط - إلا بـ «الشافعي»، والمجاورة للمشهد الحسيني، لا يقولون إلا «المشهد»، و«الخانقاه» لا يقولون إلا مدرسة «زين التجار»، والتي بمصر أيضاً مدرسة «المالكية». وهذه صدقة السر في الحقيقة»[3].

وربما دفع حب «صلاح الدين» للإمام الشافعي، إلى أن يبني مدرسة بإزاء قبره، يصفها «ابن جبير» ضمن مشاهد العلماء فيقول: «مشهد الإمام

---

(١) راجع مقدمة ابن خلدون: ٤٤٠.

(٢) راجع مقدمة ابن خلدون: ٤٤٠.

(٣) راجع وفيات الأعيان (٧/٢٠٥). والنجوم الزاهرة (٦/٥٥).

الشافعي رضي الله عنه، وهو من المشاهد العظيمة احتفالاً واتساعا، وبنى بإزائه مدرسة لم يعمر بهذه البلاد مثلها، لا أوسع مساحة، ولا أحفل بناء، يخيل لمن يطوف عليها أنها بلد مستقل بذاته، بإزائها الحمام، إلى غير ذلك من مرافقها، والبناء فيها حتى الساعة، والنفقة عليها لا تحصى. تولى ذلك بنفسه الشيخ الإمام الزاهد العالم المعروف بـ «نجم الدين الخُبُوشاني» وسلطان هذه الجهات «صلاح الدين» يسمح له بذلك كله، ويقول: «زد احتفالاً وتأنقاً، وعلينا القيام بمؤونة ذلك كله»[١].

«ثم اقتدى به في بناء المدارس بالقاهرة ومصر وغيرها من البلاد الشامية والجزيرة، أولاده وأمراؤه، ثم حذا حذوهم من مَلَكَ مصر بعدهم»[٢].

فبعد صلاح الدين ولي العرش ابنه «عثمان»، وهو مثقف سمع الحديث بالإسكندرية من الحافظ «السلفي»، والفقه عن «ابن عوف»، وسمع بمصر من العلامة «أبي محمد بن برِّي النحوي» وغيرهم[٣]. وهو الذي رحَّب بمقدم «عبد اللطيف البغدادي» إلى مصر، وأجرى عليه من بيت المال ما يزيد على كفايته، واستقدم «الحسن بن الخطير» من القدس، وأغدق عليه[٤].

وكان ابنه الملك «الأفضل» شاعراً وأديباً، قرب إليه من الأدباء الكاتب البارع «ضياء الدين بن الأثير» صاحب كتاب: «المثل السائر في

(١) راجع رحلة ابن جبير (٢٢، ٢٣).
(٢) راجع خطط المقريزي (٤/١٩٢).
(٣) راجع النجوم الزاهرة (٦/١٢٦).
(٤) راجع الحركة الفكرية: ١٦١.

أدب الكاتب والشاعر»، وقد لازمه زمن ولايته على دمشق، وكانت بينهما مودة[1].

وسار على نفس المنهج الملك «العادل أبو بكر بن أيوب» أخو «صلاح الدين» في حبه للعلم وأهله، حتى قيل: إن الإمام «فخر الدين الرازي» صنف له كتاباً سمَّاه «تأسيس التقديس»[2]. كما وجه أبناءه للعلم أيضاً.

فابنه «الكامل محمد» الذي حكم مصر حوالي أربعين سنة، كان في النصف الأول منها نائباً عن أبيه، وفي النصف الثاني ملكاً بعد موت أبيه، فكان معظماً للسنة النبوية وأهلها، حريصاً على حفظها، راغباً في نشرها، وله تعليقات على صحيح «مسلم»، وقد أجازه الحافظ «السلفي» وبعض العلماء. وخرج له «أبو القاسم بن الصفراوي» أربعين حديثاً سمعها من جماعة[3]. وكان مؤثراً الاجتماع بالعلماء والكلام معهم سفراً وحضراً. وكانت تبيت عنده بالقلعة جماعة من أهل العلم، فينصب لهم أسرة ينامون عليها بجانب سريره ليسامروه. وكان له ميل إلى فن الأدب ويطارح الشعراء[4].

وكان ابن الحاجب تلميذ الأبياري يملي بحضرته، فقد جاء في كتاب «الأمالي النحوية» في الإملاء السادس عشر من القسم الخامس الذي يختص بالأمالي على أبيات من شعر العرب و«المتنبي» ما نصه: «وقال

---

(١) راجع كتاب «الأدب في العصر الأيوبي» لمحمد زغلول سلام. ص: ٨٠.

(٢) راجع كتاب السلوك (١/١٩٤).

(٣) راجع النجوم الزاهرة (٦/٢٧٧وما بعدها).

(٤) راجع بدائع الزهور (١/٢٦٧). وحسن المحاضرة (٢/٣٤).

رضي الله عنه ملياً على قول بعضهم بالقاهرة، بحضرة السلطان» الملك الكامل «سنة اثنتي عشرة وستمائة: هي البدر فوق الأزرة طالعاً..» الخ[1].

وهو الذي أنشأ بالقاهرة مدرسة للحديث سنة (٦٢١) هـ. عندما تقدم عنده «أبو الخطاب بن دحية» وسميت بـ «الكاملية»، وهي ثاني مدرسة أنشئت للحديث بعد مدرسة «نور الدين زنكي» بدمشق[2]، وجعل عليها أوقافاً. وهو الذي أغرى «يحي بن عبد المعطي الزواوي» صاحب الألفية في النحو، بالقدوم إلى مصر، فجاء إليها وتصدَّر بجامع عمرو لإقراء الأدب[3]. ونفقت العلوم والآداب في عهده، وقصده أرباب الفضائل، وكان يطلق لمن يأتيه منهم الأرزاق الوافرة الدارة[4].

أما أخوه «المعظم عيسى»، فقد وصف بأنه عالم فقيه، نحوي لغوي، قرأ القرآن والفقه على مذهب أبي حنيفة، خلافاً لملوك بني أيوب، الذي كانوا على مذهب الشافعي. وكان متعصباً لمذهبه، وقد صنف كتابا سمَّاه «السهم المصيب في الرد على الخطيب»، يعني البغدادي، حين تكلم في حق أبي حنيفة في تاريخه[5]. وصنف في العروض، وله ديوان شعر. وكان يحرض الفقهاء على الاجتهاد والاشتغال بالعلم وحفظ الكتب، فقد أثر عنه أنه كان يقول: «من حفظ نص «الجامع الكبير» في الفقه «للكرماني»، أعطيته مائتي دينار»، فحفظ جماعة الكتابين، ووفى لهم بما شرط[6].

---

(١) راجع «الأمالي النحوية»: ٣٠.

(٢) راجع حسن المحاضرة (٢/٢٥٢).

(٣) المرجع السابق (٢/٢٢٩).

(٤) راجع كتاب السلوك (١/١٥٩).

(٥) راجع النجوم الزاهرة (٦/٢٦٧). والسلوك (١/٢٢٤).

(٦) راجع الأدب في العصر الأيوبي: ٨٠.

وسار الملك «الناصر داود» على منهج أبيه الملك «المعظم عيسى»، يحب العلم ويقدم أهله. وهو الذي قرأ النحو على ابن الحاجب، وأشار عليه أن ينظم له الكافية، فاستجاب له ابن الحاجب وسمى هذا النظم، «الوافية نظم الكافية». وقال في مقدمتها مادحاً له[1]:

داود نجـــل الملـــك المعظـــم أوزعـــه الـــرحمن شـــكر النعـــم

مـن أصـبح العلـم بـه قـد اشـتهر وكـــل ذي فـــضل بقـــدره قـــدر

أشـــــار أن أنظمـــــها بأمـــــر فلــم يــسع لــي دفعــه بعــذر

وهذا «نجم الدين أيوب» آخر ملوك بني أيوب، على الرغم من حدة طبعه، وميله إلى العسكرية والفروسية، فقد كان يشجع على العلم والتعليم، ويقرب العلماء وينشئ المدارس. وربما كانت المدرسة التي بناها بالقاهرة سنة (٦٣٩) هـ، أشبه بجامعة تضم أربع كليات، تدرس فيها المذاهب الأربعة، وكان قد عين بها «العز بن عبد السلام» مدرسا للمذهب الشافعي بعد استقالته من القضاء[2].

هؤلاء ملوك بني أيوب العلماء، سلطت الضوء عليهم في هذا المبحث، لأنهم كانوا أمة محبة للعلم وأهله. وخليق بهؤلاء الحكام الذين جمعوا بين العلم والعمل، أن يحملوا شعوبهم على حب العلم الذي يسرت أسبابه وأنشئت معاهده ومرافقه، التي ربما لم تشهد مصر ولا الشام مثيلاً لها من قبل. حتى إن الذين زاروا مصر في تلك العصور من الحجاج وغيرهم، سجلوا إعجابهم بمظاهر هذه النهضة التعليمية الواسعة.

---

(١) راجع كشف الظنون لحاجي خليفة (١٣٧٤/٢).

(٢) راجع حسن المحاضرة (٢٦٣/٢).

فهذا ابن جبير يقول: «ومن مناقب هذا البلد، ومفاخره العائدة في الحقيقة إلى سلطانه، المدارس والمحارس[١] الموضوعة فيه لأهل الطلب والتعبد، يفدون من الأقطار النائية، فيلقى كل واحد منهم مسكناً يأوي إليه، ومدرساً يعلمه الفن الذي يريد تعلمه، وإجراء[٢] يقوم به في جميع أحواله. واتسع اعتناء السلطان بهؤلاء الغرباء الطارئين، حتى أمر بتعيين حمامات يستحمون فيها متى احتاجوا إلى ذلك، ونصب لهم «مارستانا»[٣] لعلاج من مرض منهم، ووكل بهم أطباء يتفقدون أحوالهم»[٤].

ولقد وجه التعصب المذهبي مؤسسات التعليم التي انتشرت في تلك الفترة، فانقسمت إلى مدارس للشافعية، وأخرى للحنفية، ومدارس للمالكية، وأخرى للحنابلة، واستقلت الأربطة والزوايا. وراح كل فريق منها يحدد للمنهج التربوي تصوراً جزئياً لا يخرج عن حدود الإطار المذهبي الذي ارتضاه. بل إن هذه الظاهرة حدثت أيضاً في المدرسة الواحدة، كما هو الشأن في المدرسة المستنصرية التي أنشأها الخليفة العباسي «المستنصر بالله» سنة (٦٣١) هـ، حيث قسمت بين المذاهب الأربعة، واختص كل مذهب بركن خاص منها، يصفها ابن كثير فيقول: «لم يبن قبلها مثلها، ووقفت على المذاهب الأربعة من كل طائفة، اثنان وستون فقيها، وأربعة معيدين، ومدرس لكل مذهب، وشيخ وقارئان وعشرة

---

(١) والبناء الأحرس هو القديم العادي الذي أتي عليه الحرس، وهو الدهر. راجع لسان العرب لابن منظور (٤٨/٦).

(٢) وهو ما يسمى اليوم بالمنحة الدراسية.

(٣) مارستان: كلمة فارسية معربة ومعناها: المستشفى. أو دار المرضى. راجع الصحاح (٩٧٨/٣).

(٤) راجع رحلة ابن جبير. ص: ١٥.

مستمعين، وشيخ طب، وعشرة من المسلمين يشتغلون بعلم الطب، ومكتب للأيتام..»[1].

وبهذا أصبحت المؤسسات التعليمية خاضعة لإشراف الدولة، ترسم مناهجها، مستغلة إياها لتأمين الولاء الروحي للخلافة وفرض هيبة الحكام.

ولم يقف تدخل الدولة عند هذا الحد، بل تعداه في بعض الأحيان إلى تقرير المنهج الدراسي وتشكيله. ففي سنة (٦٢٦) هـ، عندما ملك «الأشرف بن العادل» دمشق «نادى مناديه فيها أن لا يشتغل أحد من الفقهاء بشيء من العلوم سوى التفسير والحديث والفقه، ومن اشتغل بالمنطق وعلوم الأوائل نفي من البلد»[2]. وعلى إثر هذا المرسوم الملكي عزل «السيف الآمدي»[3] عن تدريس المدرسة العزيزية، لأنه كان يعتبر شيخ المتكلمين في زمانه، ولم يكن له نظير في الأصول وعلم الكلام، فلزم بيته إلى أن توفي[4].

وكما فعل «المعظم عيسى» مع القاضي «شرف الدين إسماعيل» عندما أرسل إليه أن يفتي بإباحة نبيذ التمر وماء الرمان، فامتنع من ذلك وقال: أنا على مذهب «محمد بن الحسن» والرواية عن «أبي حنيفة» ضعيفة شاذة... فغضب عليه المعظم وعزله عن التدريس»[5].

ولا شك أن لهذه السياسة آثارها على التعليم وأهله. ففي الوقت الذي استمر الحكام في رعاية المدارس وتعيين مدرسيها وشيوخها، كانوا

---

(١) راجع البداية والنهاية (١٣/١٧٣).
(٢) المرجع السابق (١٣/١٤١).
(٣) ستأتي ترجمته.
(٤) نفس المرجع (١٣/١٣٤).
(٥) نفس المرجع (١٣/١٣٠).

ينـزلون العقوبات بالعاملين فيها، ويعزلونهم عن العمل لمجرد الخروج عن أوامر السلطة[1]. وصار المدرسون مجرد موظفين يؤدون أعمالهم بتوجيه من الحكام، وحسب رغباتهم. بل أصبح التنافس بينهم شديدا للتقرب منهم ونيل مرضاتهم، وبذلك تسربت طائفة من العاملين في سلك التعليم ممن يهوى الجاه ويطلب الدنيا، وشاعت الفوضى في المدارس ومناهجها.

وربما كان سوء توزيع الوقف من قبل أناس لا يرعون حرمة للعلم والعلماء، سبباً في هجر كثير من العلماء ذوي الكفاءات العالية للمدارس. فاتجه بعضهم إلى التدريس في بيته، واتجه فريق منهم إلى الاشتغال بالزراعة.

ولعل أبا شامة المقدسي[2]، كان أحسن من وصف هذه الحال، عندما انقطع عن المدرسة واشتغل بزراعة ملك له وعمارته. فلما عوتب أنشد هذه الأبيات[3]:

أيهـا العـاذل الـذي إن تحـرَّى	قـال خيـرا ونـال بالنـصح أجـرا
لا تلمنـي علـى الفلاحـة واعلـم	أنهـا مـن أحـل كـسب وأثـرى
اتخـذ حرفـة تعـيش بهـا	يـا طالـب العلـم إن للعلـم ذكـرا
لا تهنـه بالاتكـال علـى الوقـ	ـف فيمـضي الزمـان ذلا وعـسرا
وإنمـا كانـت المـدارس عونـا	لأولي العلم حسب في الناس طرا
درسـت فـي زماننـا إذ تـولا	هـا أولـو الجهـل والحماقـة قهـرا

---

(١) كما رأينا في موقف العز بن عبد السلام وزميله ابن الحاجب مع ملك دمشق. راجع ص: ٢٦ هامش: ٣.

(٢) ستأتي ترجمته في أشهر الأصوليين في عصر الأبياري.

(٣) راجع الذيل على الروضتين ص: ٢٢٢ - ٢٢٦.

يالـــه منـــصبا تداولـــه مـــن ... لـــيس أهـــلا لـــه دهـــاء ومكـــرا

وأولـــو الأمـــر المـــالكون يظنـــو ... ن صـــوابا فـــيهم وخيـــرا وطهـــرا

إلى أن يقول عن نفسه[1]:

صـــانني الله عـــن مزاحمـــة ... القوم على منصب فيا رَبِّ صبرا

يا رب سلِّم فيما تبقَّى ولا تحوج ... إلـى مـن يـستعبد النـاس قـسر

فنـــراهم لأجـــل حـــاجتهم بـــين ... يديـــه فـــي قبـــضة الـــذل أســـرا

أقـــرب النـــاس عنـــده ذو نفـــاق ... حـين يـسقيه مـن محـال الأطـرا

مـن يخـالف يقـصى ومـن وافـق ... القـوم يكـن مثلهم فحسبك شـرا

وقد بلغت أبيات هذه القصيدة مائة وثمانية أبيات، تنبئ بصدق عما آلت إليه الحياة التعليمية في تلك المدارس. حتى أصبح وضع المناهج التربوية يراعى فيها تلك الظروف، فنجد المُربِّي محمد بن إبراهيم بن جماعة[2] (٦٣٩ ـ ٧٣٣) هـ، يجعل النوع الأول من الباب الخامس من كتابه «تذكرة السامع والمتكلم في آداب العالم والمتعلم»:[3] في آداب سكنى المدارس للمنتهي والطالب، لأنها مساكنهم في الغالب. ونص على: «أن ينتخب ـ الطالب ـ لنفسه من المدارس بقدر الإمكان ما كان واقفه أقرب إلى الورع، وأبعد من البدع، بحيث يغلب على ظنه أن المدرسة ووقفها من جهة الحلال، وأن معلومها قد تناوله من طيب المال، لأن الحاجة إلى

(١) راجع الذيل على الروضتين ص: ٢٢٢ ـ ٢٢٦.

(٢) هو قاضي القضاه بدر الدين الكناني الحموي الشافعي، وهو والد عز الدين ابن جماعة. انظر ترجمته في: البداية والنهاية (١٤/١٤١). وطبقات الشافعية للأسنوي (١/٣٨٦).

(٣) راجع «تذكر السامع والمتكلم في آداب العالم والمتعلم» لابن جماعة: ٣٤٣، ٢٤٥.

الاحتياط في المسكن، كالحاجة إليه في المأكل والملبس وغيره، ومهما أمكن التنـزه عما أنشأه الملوك الذين لم يعلم حالهم في بنائها ووقفها فهو أولى، وأما من علم حاله، فالإنسان على بينة من أمره، مع أنه قل أن يخلو جميع أعوانهم من ظلم وعسف»[1].

ونص في النوع الثالث على: «أن يتعرف بشروطها ـ المدرسة ـ ليقوم بحقوقها، ومهما أمكنه التنـزه عن معلوم المدارس، فهو أولى، لاسيما في المدارس التي ضيق في شروطها وشدد في وظائفها، كما قد بلي أكثر فقهاء الزمان به»[2].

ولعل ابن جماعة أبرز من بحث في التربية والتعليم في هذه الفترة، فنجده يخطط منهجاً لمدارس عصره، مستفيداً من تجارب السابقين، مضيفاً حصيلة خبراته وتجاربه في الميدان التعليمي، والتي تعبِّر في مجموعها عن الاتجاه التربوي السائد في ذلك العصر، فهو يقرر أن «أول ما ينبغي البدء به هو كتاب الله العزيز، فيتقنه الطالب حفظاً، ثم يجتهد في معرفة تفسيره وسائر علومه. ثم يحفظ من كل فن مختصراً يجمع فيه بين طرفيه من الحديث وعلومه، والأصولين ـ يعني أصول الدين وأصول الفقه ـ والنحو والتصريف.

ولا ينبغي أن يشغله ذلك كله عن دراسة القرآن وملازمته. ثم يشتغل بعد ذلك بشرح المحفوظات على المشايخ، وليحذر من الاعتماد في ذلك على الكتب أبداً، بل يعتمد في كل فن من هو أحسن تعليماً له، وأكثر تحقيقاً فيه، وتحصيلاً منه، وأخبرهم بالكتاب الذي قرأه، مع مراعاة

(١) راجع «تذكر السامع والمتكلم في آداب العالم والمتعلم» لابن جماعة: ٢٢٥ ـ ٢٢٩.
(٢) راجع «تذكر السامع والمتكلم في آداب العالم والمتعلم» لابن جماعة: ٢٢٥ ـ ٢٢٩.

الصفات المطلوبة في المعلم مثل: الدين والصلاح والشفقة وغيرها، ويراعي في ذات الوقت ما تطيقه وتمكنه نفسه من الحفظ والشرح، حتى لا يمل.

ويحذر كذلك في بداية تحصيله، الاشتغال بخلافات العلماء والناس مطلقاً، لاسيما في مجال العقليات والسمعيات. ويقتصر على كتاب واحد في فن واحد، ولا بأس بكتاب في فنون يطيقها ويرتضيها له شيخه. وإن كان شيخه مولعا بنقل المذاهب والاختلاف، فالأولى الابتعاد عنه حسب رأي «الغزالي».

وليحذر في ابتداء طلبه من المطالعات في تفاريق المصنفات، فإن فيه إضاعة للوقت وتشتيتاً للذهن.

ويحذر أيضاً التنقل من كتاب إلى كتاب من غير موجب، فإنه علامة الضجر والملل. أما إذا تحققت أهليته، وتأكدت معرفته، فالأولى أن لا يدع فناً من العلوم الشرعية إلا نظر فيه، مراعياً في كل ذلك الأهم فالأهم. ولا يغفلن عن العمل الذي هو المقصود بالعلم... ولا يهمل الاشتغال بالحديث وعلومه، من النظر في إسناده ورجاله ومعانيه وأحكامه وفوائده ولغته وتواريخه. ويعتني أولاً بصحيحي «البخاري» و«مسلم» ثم ببقية الكتب والأصول المعتمدة، كموطأ «مالك» والسنن الأربعة.

فإذا شرح محفوظاته المختصرات، وضبط ما فيها من الإشكالات والفوائد المهمات، انتقل إلى بحث المبسوطات مع المطالعة الدائمة والتعليق على المهم من الأفكار وتقييدها، وإذا كملت أهليته وظهرت فضيلته، ومر على أكثر كتب الفن أو المشهورة منها بحثاً ومراجعة ومطالعة،

اشتغل بالتصنيف وبالنظر في مذاهب العلماء...»[1].

أما نوع الثقافة التي كانت تدرس في هذا العصر، فهي كما رأينا في تقرير ابن جماعة، لا تخرج في مجموعها عن كونها ثقافة إسلامية. أما مواد هذه الثقافة، فلا شك أن الفقه والحديث كانا يحتلان المرتبة الأولى، إلى جانب القرآن وعلومه، واللغة وفروعها، وعلم الكلام والأصول، والتاريخ، وعلوم الأوائل: من فلسفة ومنطق وحكمة وطب وغيرها.

وقد خاض علماء هذا العصر في جميع هذه الفنون، وربما وسع بعضهم دائرة معارفه في كثير منها، فيما أصبح يعرف بالمشاركة في العلوم.

وبانتشار التعليم وتعدد طرقه وجدت ألقاب اختلفت مدلولاتها باختلاف الزمن والمجتمع. «فالمعلم» أصبح يطلق على معلم الأولاد والصبيان في الكتاتيب. و«المؤدب» لا يختلف عن المعلم إلا في بعض الأعمال، كاهتمامه بالأخلاق والآداب، وربما كان المؤدب معلماً خصوصياً يذهب إلى بيوت الخاصة لتأديب أولادهم[2].

ولما ظهرت المدرسة كمعهد راق ذي نظام خاص في القرن السادس الهجري ظهر معها لقب المدرسين. ولقد حظيت هذه الطائفة بكثير من الإجلال والتقدير لدى العامة والخاصة. وفي مذكرة ابن جماعة رحمه الله جملة من الشروط والآداب التي ينبغي أن تتوفر ويتحلى بها مدرسو المدارس. وربما أجملها في قوله: «أن يكون المدرس بها ـ أي المدرسة ـ ذا رعاية وفضل، وديانة وعقل، ومهابة وجلالة، وناموس وعدالة، ومحبة في الفضلاء، وعطف على الضعفاء، يقبل المخلصين ويرغب المشتغلين»[3].

---

(١) راجع «تذكر السامع والمتكلم في آداب العالم والمتعلم» لابن جماعة: ٢٢٥ ـ ٢٢٩.

(٢) راجع تاريخ التربية لأحمد شلبي ص: ٢٢٦ ـ ٢٢٨.

(٣) راجع تذكرة السامع لابن جماعة: ٢٤٣.

أما **المعيد** فيلي رتبة المدرس، والأصل فيه: أنه إذا ألقى المدرس الدرس وانصرف، أعاد ـ أي المعيد ـ للطلبة ما ألقاه المدرس إليهم ليفهموه ويحسنوه»[١]. وعن صفاته ووظائفه يقول ابن جماعة: «ليكن من صلحاء الفضلاء، وفضلاء الصلحاء، صبوراً على أخلاق الطلبة، حريصاً على فائدتهم وانتفاعهم به، قائماً على وظيفة اشتغالهم.

وينبغي لمعيد المدرسة إذا شرط عليه إقراء أهلها فيها في وقت، فلا يقدم عليهم الغرباء فيه بغير إذنهم. وينبغي له أن يقدم أشغال أهلها على غيرهم في الوقت المعتاد أو المشروط، إن كان يتناول معلوم الإعادة، لأنه متعين عليه ما دام معيداً، وأشغال غيرهم نفل أو فرض كفاية، وأن يطالبهم بعرض محفوظاتهم إن لم يعين لذلك غيره، ويعيد لهم ما توقف فهمه عليهم من دروس المدرس، ولهذا سمي معيداً»[٢].

والإعادة من الوظائف التي استحدثت بحدوث المدارس، وربما جاءت نتيجة نبوغ وبروز بعض الطلبة في حلقات التدريس، مما جعل بعض المدرسين يفضل أن يعمل بعضهم مساعدين لهم أو معيدين لدروسهم[٣]. وربما كان للمدرس الواحد معيد أو أكثر، تبعاً لعدد الطلبة ونظام المدرسة[٤].

وقد يكون العالم مدرساً بمدرسة ومعيداً بأخرى[٥]. أو يتولى المدرس التدريس في أكثر من مدرسة، كما اجتمع «لابن خلكان» القضاء

---

(١) راجع صبح الأعشى للقلقشندي (٥/٤٦٤).

(٢) راجع تذكرة السامع. ص: ٢٣٣، ٢٤٤.

(٣) راجع وفيات الأعيان (١/٢٩).

(٤) راجع البداية والنهاية (١٣/١٣٣).

(٥) راجع حسن المحاضرة (١/١٩٤).

والتدريس بعدة مدارس[1]. وكثيراً ما كان يجمع المدرس بين التدريس والقضاء والخطابة، كما حصل للشيخ «عز الدين بن عبد السلام» بالقاهرة[2]. واجتمع لتاج الدين بن بنت الأعز (ت: ٦٦٥) هـ، خمسة عشر وظيفة[3].

وهذه الوظائف كانت ترعاها الحكومات وتشرف عليها، فلا يتم تعيين المدرسين أو المعيدين، وكذلك القضاة إلا بأمر ملكي، لاسيما في المدارس التي للسلطان إشراف عليها.

أما المساجد والجوامع فكانت بعيدة عن هذه الأنظمة. ومن ثم أصبحت ملجأ كثير من العلماء والمدرسين الذين استحبوا النظام القديم. وربما اشتغل بعضهم في المدارس الحرة التي بناها بعض المدرسين الموسرين، ويتولون التدريس بها، إما بأنفسهم أو يختارون لها من يرونه أهلا لذلك[4]. إلا أن أغلبية علماء هذا العصر كانوا يعلِّمون في المدارس التي انتشرت انتشارا كبيرا، بحيث لم يعد هناك مجال للعمل إلا فيها، نظرا لسياسة الملوك والأمراء الذين كانوا يتنافسون في بنائها واستقدام العلماء من الأقطار للتدريس بها، ويدرُّون عليهم الأرزاق.

ولعل أكبر مرتب عرف في هذا العصر هو ما فرضه «العزيز عثمان بن صلاح الدين» «للحسن بن الخطير» (ت: ٥٩٨) هـ، حين قرر له في كل شهر ستين دينارا، ومائة رطل خبز، وخروفا وشمعة كل يوم[5].

---

(١) راجع البداية والنهاية (١٣/٢٨٥).

(٢) راجع طبقات ابن السبكي (٨/٣٣٦).

(٣) راجع البداية والنهاية (١٣/١٣٣).

(٤) راجع كتاب الحياة العقلية. ص: ٣٦.

(٥) راجع بغية الوعاة للسيوطي (١/٥٠٢).

وأقل مرتب عرف في ذلك العهد، هو مرتب مدرس التفسير بالقبة المنصورية، وكان مقررا له أربعون درهما في الشهر، أي ما يساوي ثلاثة دنانير[1].

وكانت المرتبات تتفاوت بين هذين الحدين، فقرر «صلاح الدين» «للخبوشاني» أول مدرس بالصلاحية، أربعين دينارا في الشهر، وستين رطل خبز، وراويتين من ماء النيل[2].

وإذا كان المدرس يشغل عدة مناصب نال مرتباتها جميعا، وإن شاء اقتصر على بعضها. وإذا مات المدرس أو المعيد، وكانت له زوجة وأولاد، أُعطوا من معلوم تلك الوظيفة التي كانت له[3].

وعلى العموم فقد كان مستوى المرتبات في ذلك العصر يتأثر تأثرا واضحا بظروف متعددة، كنسبة الوقف المعد للمدرسة، والمستوى العلمي للمدرس، إلى جانب الظروف السياسية، ومدى حب السلاطين للعلم وتشجيعهم للعلماء. فإذا كان ولي الأمر كريما عفيفا، انعكس ذلك على الحياة التعليمية، فيسعد المدرسون والموظفون عموما. وإذا كان العكس أصابهم من ذلك بحسبه[4].

وإلى جانب هذه الوظائف وجد منصب التصدر أو المشيخة، ويتولاه أستاذ متخصص في المادة التي فوض إليه أمر تدريسها، فقد نقل «ابن كثير» أن «سيف الدين الآمدي» انتقل إلى الشام، واشتغل بعلوم المعقول،

---

(١) راجع كتاب الحياة العقلية. ص: ٨٠.

(٢) راجع كتاب الحياة العقلية. ص: ٨٠.

(٣) راجع كتاب الحياة العقلية. ص: ٨٠.

(٤) انظر تاريخ التربية لأحمد شلبي: ٣٤٦.

ثم إلى الديار المصرية، فأعاد بمدرسة الشافعية بالقرافة الصغرى، وتصدر بالجامع الظافري[١].

وتولى «شرف الدين أبو الطاهر بن دحية» المصري (ت: ٦٦٧) هـ. مشيخة دار الحديث الكاملية مدة[٢]. وكذلك «جمال الدين الشريسي»[٣]. ونقل السيوطي أن ابن الحاجب (ت: ٦٤٦) هـ، «تصدر بالفاضلية ولازمه الطلبة»[٤].

ويبدو من خلال هذه النقول أن منصب التصدر لم يكن مقصورا على المدارس فحسب، بل كان بالجوامع أيضا.

ويلاحظ على هذا العصر أيضا كثرة الرحلة، فقد كان العلماء يرحلون من بلد إلى آخر للتدريس في المدارس والجوامع والزوايا، وكانت الطلبة تقصدهم وترحل إليهم، ومن هنا جاء لقب «الرُّحَلَة» الذي كان يطلق على أكابر العلماء الذين اشتهروا بالعلم والتعليم، حتى كثرت الرحلة إليهم. يقول «ابن كثير» عن الإمام «كمال بن يونس» (ت: ٦٣٩) هـ: «كانت له معرفة تامة بالأصول والفروع والمعقولات والمنطق والحكمة، ورحل إليه الطلبة من البلدان»[٥]. وقال عن تعاليق «ابن الصلاح» (ت: ٦٤٣) هـ، على «الوسيط» وغيره من الفوائد التي يرحل إليها»[٦]. وقال عن «عبد العظيم المنذري» (ت: ٦٥٦) هـ: «إليه الوفادة والرحلة من سنين متطاولة»[٧].

---

(١) راجع البداية والنهاية (١٣/١٣٥). وطبقات ابن السبكي (٨/٣٠٧).
(٢) راجع البداية والنهاية (١٣/٢٤٢).
(٣) نفس المرجع (١٣/٢٩٢).
(٤) راجع بغية الوعاة (٢/١٣٥).
(٥) راجع البداية والنهاية (١٣/١٥٠).
(٦) المرجع السابق (١٣/١٦١).
(٧) نفس المرجع (١٣/٢٠١).

كما اهتم علماء هذا العصر بالإجازات العلمية التي كانت تمنح للمتفوقين من الطلبة في فنون متعددة. فكان الطالب إذا وصل إلى مرحلة من التحصيل يقتنع أستاذه عندها بأنه أصبح أهلا لأن يجلس مجلس شيخه، منحه بذلك إجازة. وقال بعضهم: «لا يصل الطالب إلى مرتبة الفقيه، إلا إذا أمكنه أن يعترض على أستاذه، ويصير إلى حالة يمكنه فيها أن يقول له: لم؟ ويحسن الاعتراض عليه»[١].

وقد تنوعت هذه الإجازات: فمنها ما يمنح للطالب يجيزه بتدريس المواد التي أجاد دراستها، وينص في الإجازة على هذه المواد[٢]. وقد يجيزه الأستاذ بالتدريس والفتوى معا، كما في إجازة «ابن دقيق العيد» (ت: ٧٠٢) هـ، لتلميذه «عمر بن المفضل»، الذي سأله إياها. وكان «ابن دقيق العيد» يتأنق في إجازاته قال: «أستخير الله في الإيراد والإصدار، وأعتصم به من آفتي التقصير والإكثار، وأستغفر الله فيما فرط في الجهر والإسرار، وأقول: إني ذاكرت فلانا، زينه الله بالتقوى، وحرسه في السر والنجوى، في فنون من العلوم الشرعية: العقلية والنقلية، فألفيته يرجع إلى معقول صحيح، ومنقول صريح، واطلاع على المشكلات، واضطلاع بحل المعضلات، لاسيما في فقه المذهب، فإنه أصبح فيه كالعَلَم المذَهَّب، وقام بعلم العربية والتفسير، فصار فيهما العالم النحرير. وقد أجبته إلى ما التمس، وإن كان غنيا بما حصل واقتبس.

فليدرس مذهب الإمام الشافعي رضي الله عنه لطالبيه، وليجب المستفتي بقلمه وفيه. ثقة بفضله الباهر، وورعه الوافر، وفطرته الوقادة،

---

(١) راجع كتاب الحياة العقلية: ٨٨.

(٢) راجع «الطالع السعيد» للأدفوي: ٥٥٦.

وألمعيته المنقادة، والله تعالى ينفعنا وإياه بما علمناه، ويرفعنا بذلك لديه، فما القصد سواه»[1].

ولا بأس في نهاية هذا المبحث أن نعيش يوما من حياة مدرس قاض عاش في ذلك العصر. يقول «الأدفوي»[2] عن الشيخ «بهاء الدين القفطي» (ت: ٦٩٧) هـ: «كانت أوقاته موزعة، يقوم الثلث الأخير من الليل، فإذا قارب طلوع الفجر حضر إلى المدرسة وتوجه إلى أن يركع الفجر ويصلي الصبح، ثم يقرأ عليه شيء من «الإحياء» وغيره من كتب الرقاق إلى أن يسفر الوقت، ثم يعبر إلى بيته يطالع، ويحضر المعيدون، ثم يخرج فيتكلم في الدرس زمانا، ثم يقوم من يختار القيام، وتجلس الطلبة تقرأ عليه عربية وأصولا وفرائض وجبرا ومقابلة إلى وقت كبير، ثم يجلس للقضاء إلى قريب وقت الظهر، ثم يدخل بيته، ثم يخرج يصلي الظهر ويسأل عن فتاوى، ثم يدخل ويخرج العصر يجلس للقضاء، ثم يدخل بيته، ثم يخرج يصلي المغرب، ثم يدخل بيته، ثم يخرج يصلي العشاء، ويقرأ شيئا من الرقاق إلى الوقت الذي يريد»[3].

** ** **

(١) راجع «الطالع السعيد»: ٤٣٣.
(٢) هو كمال الدين جعفر بن ثعلب، كان فاضلا مشاركا في علوم متعددة. انظر ترجمته في طبقات الأسنوي (١/١٧٠). ومقدمة كتابه الطالع السعيد.
(٣) راجع «الطالع السعيد»: ٦٩٨.

الفَصْل الثَّاني

في تاريخ التشريع والفقه الإسلامي بعامة

وفيه ثلاثة مباحث:

الأول ـ في حال التشريع والفقه الإسلامي في القرن السابع الهجري بخاصة.

الثاني ـ الفكر الأصولي في القرن السابع الهجري: أعلامه وخصائصه.

الثالث ـ في خصائص كل من طريقتي المتكلمين والحنفية في التأليف الأصولي.

** ** **

المبحث الأول

في تاريخ التشريع والفقه الإسلامي بعامة

لما كان تاريخ العلوم يأتي عرضاً في كتب التاريخ العامة، أثناء ذكر الوقائع، والحديث عن مشاهير الرجال، والتعريف بالحياة العلمية والفكرية في عصر من العصور، فإن محاولة استقصائه واستخلاصه، وترتيبه ترتيبا علميا ليكون فنا من الفنون له موضوعه وقواعده وفوائده، لم يلق عناية كافية حتى يفرد كل علم بتاريخ خاص في بحث منهجي مستقل.

وهذا لا يعني أن يكون السابقون قد أغفلوا تاريخ العلوم من مناهج بحثهم، لكن بعضهم تحدث عنه حديثا مجملا، لا يفي بالغرض المقصود. «فابن خلدون» رحمه الله في «مقدمة» تاريخه جعل الباب السادس للحديث عن العلوم وأصنافها، وخص الفصل التاسع للحديث عن «أصول الفقه» وما يتعلق به من «الجدل والخلافيات».

ووصف الدكتور «حسن إبراهيم حسن» في كتابه «تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي» الحركة العلمية في كل عصر من العصور التي تناولها.

وألف «أحمد أمين» كتبه «فجر الإسلام» و«ضحى الإسلام» و«ظهر الإسلام» متناولاً فيها الحياة العقلية في التاريخ الإسلامي. ثم تتابعت

المحاولات حتى ولد ما يسمى «بتاريخ التشريع الإسلامي». وأصبح مادة علمية تدرس في الجامعات.

إلا أن هذا العلم لم يتوافر على خدمته إلا النزر اليسير من الباحثين. وهؤلاء الباحثون الذين ألفوا في هذا الفن، كان تأليفهم موجزا، إلا أنه يرسم الخطوط العامة لمناهج البحث.

وممن ألف في هذا العلم الشيخ «محمد الخضري بك» رحمه الله. وضع فيه كتابه «تاريخ التشريع الإسلامي». وألف الشيخ «محمد بن الحسين الحجوي الثعالبي الفاسي» كتابه «الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي». وكذلك الدكتور «علي حسن عبد القادر» في كتابه «نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي». والشيخ «محمد علي السايس» في كتابه «تاريخ الفقه الإسلامي». ومثله الدكتور «محمد يوسف موسى». والدكتور «عبد العظيم شرف الدين».

وألف الشيخ «محمد أبو زهرة» مجموعة كتب منها: «تاريخ المذاهب الإسلامية». وكتب عن الأئمة الأربعة: أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد بن حنبل. وعن الأئمة: زيد بن علي، وجعفر الصادق، وابن حزم، وابن تيمية.

ثم اتجهت البحوث في كثير من الجامعات إلى دراسة الأعلام والعناية بإنتاجهم عبر مسلكين:

الأول: ما يسمى بإحياء التراث وتحقيق الكتب المخطوطة، وتتناول في الغالب دراسة حول المؤلف وعصره، مع تحقيق نص الكتاب وتوثيقه وإخراجه في الصورة المطلوبة، ليكون في النهاية موضع مناقشة لرسالة علمية ينال بها صاحبها تقديراً ودرجة.

الثاني: دراسة الأعلام ومناهجهم حسب تخصص الدارسين واتجاهاتهم العلمية، فتجد مثلا دراسة حول علم من الأعلام ومنهجه في العقيدة أو التفسير أو الحديث أو الفقه أو الأصول، وربما قيل: فلان متكلما أو آراؤه الكلامية، أو مفسرا أو محدثا إلخ..

وهذا النوع الثاني من الدراسة يعتبر حديثا بالنسبة للأول، من حيث الطرح والتناول في الجامعات. وربما كانت جامعات مصر هي السباقة في هذا المضمار، لعراقتها وتوغلها في القدم. كالأزهر وجامعة القاهرة.

أما عن منهج كتَّاب تاريخ التشريع، فقد تباينت طرقهم في تقسيم أدوار التشريع والفقه الإسلامي، من حيث مراعاة النشأة والتطور، والقوة والضعف. وربما عمد بعضهم إلى تشبيه الفقه الإسلامي بكائن حي يخضع للسنن الكونية. كما هو صنيع «الحجوي» في كتابه «الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي». حيث قسم الفقه الإسلامي إلى أربعة أطوار: طور الطفولة، وطور الشباب، وطور الكهولة، وطور الشيخوخة[1].

وذهب بعضهم إلى تقسيمه إلى الأدوار التالية:

الأول - عصر التشريع في عهد النبي ﷺ وفي عهد الخلفاء الراشدين.

الثاني - دور التأسيس للفقه، ويشمل العمل الفقهي في العهد الأموي، والكلام على مدرستي الحجاز والعراق.

الثالث - دور النهضة الفقهية وتأسيس المذاهب، وتدوين الحديث والفقه.

---

(١) راجع «كتاب الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي»: ١٠.

الرابع ـ دور التقليد وسد باب الاجتهاد بعد استقرار المذاهب.

الخامس ـ دور النهضة الفقهية، وحركة الإصلاح الديني في الوقت الحاضر.

وذهب آخرون[1] في تقسيم تاريخ التشريع والفقه الإسلامي إلى مراعاة الأحداث السياسية والاجتماعية التي كان لها أثر في نموه، فقسموه إلى الأدوار التالية:

الأول ـ ويبدأ من البعثة إلى وفاة النبي ﷺ.

الثاني ـ الفقه في عهد الخلفاء الراشدين من (١١ ـ ٤٠) هـ.

الثالث ـ الفقه في عهد الصحابة رضي الله عنهم وكبار التابعين إلى أواخر القرن الثاني الهجري.

الرابع ـ الفقه من منتصف القرن الرابع الهجري إلى سقوط بغداد سنة (٦٥٦) هـ.

الخامس ـ ويمتد من تاريخ سقوط بغداد إلى الوقت الحاضر. وربما قسم بعضهم هذا الدور إلى مرحلتين:

الأولى ـ من منتصف القرن الرابع الهجري إلى سقوط بغداد.

الثانية ـ من تاريخ سقوط بغداد إلى ظهور المجلة العدلية في العهد العثماني سنة (١٢٨٦) هـ. وزاد بعضهم دورا سادسا: ويبدأ من ظهور المجلة العدلية إلى حركة الاجتهاد الجماعي[2].

---

(١) منهم الشيخ الخضري والدكتور علي حسن عبد القادر، والدكتور عبد العظيم شرف الدين، ويوافقهم الدكتور مناع القطان.

(٢) راجع كتاب «الشريعة الإسلامية، تاريخها ونظرية الملكية والعقود» للدكتور بدران أبو العينين. وكتاب «تاريخ التشريع الإسلامي» للدكتور مناع القطان.

في حين يذهب بعض الكتاب إلى تضعيف فكرة تقسيم التشريع والفقه الإسلامي إلى أطوار وأدوار تتحكم فيها العوامل السياسية والجغرافية، لأن «تلك الظواهر السطحية ـ في نظره ـ من قيام دولة تبسط سلطانها الخارجي الشكلي على أقاليم نائية، وبيآت متباعدة، فتزعم أنها وحَّدت سير الحياة المادية والمعنوية في تلك المتنائيات بهذه السيطرة الخارجية، التي لا تتمثل إلا في مال تجبيه، أو والٍ تولِّيه، أو دعوة تدعى لها على المنابر»[1].

ودوافع هذا التقسيم ـ في نظره ـ هو تأثر كتاب التشريع الإسلامي بمؤرخي الأدب، الذين راحوا يقسمون الآداب من شعر ونثر وغيرهما إلى أدب جاهلي وأدب إسلامي وأدب أموي وأدب عباسي، وهذا إلى أول وثاني وهكذا..

والحقيقة ـ في نظره ـ «أن ما يسمى بالعصر في حديث الدارسين من الأدباء أو مؤرخي الثقافات، إنما هو نسيج متداخل اللحمة، وليس هذا السدى واللحمة في نسيج العصر إلا أفرادا من أهله، ورجالا من أصحاب النشاط المختلف معنويا وعمليا. فلا سبيل للقول بشيء عن العصر إلا لمن استطاع أن يرى هذه الخيوط واضحة متميزة مفهومة المادة.. ليقول شيئا عن هذا النسيج المتداخل المتماسك، واصفاً له أو معقبا عليه، أو ناقدا إياه»[2].

وهذه الفكرة ـ في نظري ـ سليمة في مجال دراسة الأعلام والحكم على أعمالهم، لأن الحكم على شخص، أو عمل ما، لا يكون صحيحا إلا

(١) راجع كتاب «مالك بن أنس» للأستاذ أمين الخولي: ٦٠٠ ـ ٦٠٢.
(٢) المرجع السابق.

بعد دراسة الأجواء المحيطة به، واستخلاص النتائج عبر منهج استقرائي دقيق، ومسح عميق.

أما ما ذهب إليه من عدم تأثير العوامل السياسية والجغرافية، فأعتقد أن إنكار ذلك يعدُّ مخالفا لما دل عليه الاستقراء التاريخي، الذي أثبت أن قيام الدول وبسط سلطانها ونفوذها على الأقاليم، كان له أثر كبير في تقدم الحضارة الإسلامية. وحسبنا في ذلك مثالاً قيام الدولة الإسلامية الأولى التي أسسها النبي ﷺ في المدينة المنورة.

وعلى الرغم من عمل السنن الإلّهية في الكون والحياة عبر العصور، وضعف الخلافة الإسلامية، إلا أن ظهور الدول والدويلات على الساحة الإسلامية، كان له أثر كبير في تنشيط الحركة العلمية وتجديد أمر الدين، وإحياء معالم الحضارة، بل المتأمل في بلاط هذه الدول يجده قد اكتظ بالعلماء والأدباء والشعراء، وراجت أسواق العلم، وتألق نجم كثير من الحكام والمحكومين، كما هو الشأن في بلاط الأمويين في الأندلس، والغزنويين في الشرق، والأيوبيين في مصر. ولم يخل زمان في حياة الأمة الإسلامية من قائم لله بالحجة يجدد لها أمر دينها.

ومثل هذه الأمة بين الأمم ـ كما مثلها بعضهم ـ كمثل طالب علم امتازت درجاته في مواد وضعفت في أخرى، ولكن كان ترتيبه دائما هو الأول في قائمة الطلاب. وذلك من فضل الله على هذه الأمة.

والحاصل في الموضوع أن الذين يصفون الفقه والتشريع الإسلامي بالجمود في عصور زمنية محددة بالسنين، يعتبرون مجافين للحقيقة والواقع، وذلك لعدم خلو عصر من العصور من مجددين. كما أن الذين

يذهبون إلى أن الفقه والتشريع الإسلامي في تطور مستمر، لم ينصفوا، ونسوا عمل السنن الإلّهية في أن ما تم فهو إلى نقصان[1]. وما يظهر من حين لآخر فهي نفحات ربانية لتجديد العهد. وحتى لا يكون للناس على الله حجة[2].

** ** **

---

(١) قال مالك: بلغني أن عمر بن الخطاب نزل بالأبطح فنظر إلى القمر في ليلة البدر فقال: إن كل شيء إذا تم نقص، وإن هذا القمر قد تم فهو ينقص بعد هذه الليلة، وإني لأرى الإسلام إلا وقد تم وإني لأراه الآن سينقص».
وقال مالك: قال عبد الله بن مسعود: ليس عام إلا والذي قبله خير منه، فقال مالك: أراه منذ زمن رسول الله ﷺ. فقيل له: يا أبا عبد الرحمن: إن عامنا هذا أخصب وأرخص سعرا من العام الماضي. فقال: أيهما أكثر فقهاء وقراء وأحدث عهدا بالنبوة؟ قال: الذي مضى. قال ابن مسعود: ذلك الذي أردت». راجع البيان والتحصيل (١٧/٤٧)، (١٧/٦٢٧).

(٢) مصداق ذلك ما أخرجه أبو داود من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: «فيما أعلم عن رسول الله ﷺ قال: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها». راجع سنن أبي داود (٤/١٩٠).

المبحث الثاني

في حال التشريع والفقه الإسلامي في القرن السابع الهجري بخاصة

وإذا رجعنا إلى كتَّاب تاريخ التشريع نجد أن معظمهم يعدُّون القرن السادس والسابع الهجريين ـ وهما القرنان اللذان أدركهما الأبياري ـ من قرون الجمود والتقليد المحض[1]، أو طور الشيخوخة والهرم المقرب من العدم، على حدِّ تعبير بعضهم[2].

وإذا تساءلنا: هل هذا الجمود ينطبق على الفقه والأصول؟ فالجواب أن الفقه هو المقصود عند هؤلاء. أما الأصول فلا يسلم بعضهم في ذلك، لأن «هذا العلم الذي غرسه الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ لم يضعف من بعده حتى في عصور التقليد التي أغلق فيها باب الاجتهاد، بل نما وترعرع، وإن الشغف بالجدل والمناظرة في الفقه ـ وقد قُيِّد بالمذهب عند المقلدين في الفروع ـ وجد متنفسا في أصول الفقه في تحقيق نظرياته، وتحرير قواعده، وتشعيب مسائله. وكأن الفقهاء ـ إذ قيدوا أنفسهم في الفروع ـ قد أطلقوا لها الحرية في الأصول. حتى لقد كان من الشافعية الذين يجمدون عن آراء الشافعي في الفروع، من خالفوه في بعض أصوله،

---

(١) كما هو تقسيم الدكتور بدران في كتابه «الشريعة الإسلامية وتاريخها». وغيره.

(٢) راجع كتاب الفكر السامي (١/٥).

ونقدوها وردوا بعضها. وكأنما كان التقييد حيث العمل، والإطلاق حيث النظر والفكر المجرد»[1].

وإذا سألنا بعض المشفقين من كتاب تاريخ التشريع والفقه الإسلامي وقلنا: ما علامات الجمود في الفقه؟ قالوا على الفور: هذه المختصرات المعقدة. ويبدو لي أن بعض هؤلاء الكتاب كان متأثراً إلى أبعد الحدود بما قرره «ابن خلدون» من أن الاختصارات المؤلفة في العلوم مخلة بالتعليم. ووضع نظريته في ذلك قائلاً: «ذهب كثير من المتأخرين إلى اختصار الطرق والأنحاء في العلوم يولعون بها، ويدونون منها برنامجاً مختصراً في كل علم يشتمل على حصر مسائله وأدلتها، باختصار في الألفاظ وحشو منها بالمعاني الكثيرة من ذلك الفن. وصار ذلك مخلاً بالبلاغة، وعسراً على الفهم، وربما عمدوا إلى الكتب الأمهات المطولة في الفنون للتفسير والبيان، فاختصروها تقريباً للحفظ، كما فعل ابن الحاجب «في الفقه والأصول» وابن مالك «في العربية» والخونجي «في المنطق وأمثالهم. وهو فساد في التعليم، وفيه إخلال بالتحصيل»[2].

ولم يجد «ابن خلدون» ـ سامحه الله ـ مثالاً لذلك الاختصار الواقع في الفقه والأصول سوى «ابن الحاجب». بل نجده في موضع آخر يطعن في «العضد»[3] الذي اتفق العلماء على أنه أحسن من شرح المختصر

(١) راجع كتاب «الإمام الشافعي» للشيخ محمد أبي زهرة. ص: ٣٦٢.
(٢) راجع المقدمة ص: ٥٣٢.
(٣) هو عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، كان إماماً في علوم متعددة، محققاً مدققاً، له «شرح على مختصر ابن حاجب الأصلي» و«المواقف في علم الكلام». له ترجمة في النجوم الزاهرة (١٠/٢٢٨). وطبقات الأسنوي (٢/٢٣٨). وبغية الوعاة (٢/٧٥).

فيقول: «إن اختصار الكتب في كل فن والتقيد بالألفاظ على طريقة «العضد» وغيره من محدثات المتأخرين، والعلم وراء ذلك كله»[١].

ولست أدري ما السر في هذه الهجمة العنيفة من «ابن خلدون» على «ابن الحاجب» وأحد شراح مختصره سوى حاجة في نفسه، كشف عنها بعضهم في قوله: «إنه كان يسلك في إقرائه مسلك الأقدمين كـ «الغزالي» و«الفخر» مع إنكار طريقة طلبة العجم»[٢]. ومعلوم أن «ابن الحاجب» و«العضد» من الأكراد. وهذه نظرة تتنكر لجهود الأعاجم في خدمة الإسلام.

ولقد نالت نظرية «ابن خلدون» إعجاب كثير ممن تصدي للحديث عن القرن السابع الهجري. فهذا الشيخ «عبد المتعال الصعيدي» في كتابه «المجددون في الإسلام» قد تابع «ابن خلدون» في التمثيل بـ «ابن الحاجب» في اختراع هذه المختصرات، بدليل ما ذكره عن مجددي القرن السابع عندما تناول «ابن دقيق العيد» بالحديث، فقال: «على أن الذي يقطع عندي في اتفاقهم على أن «ابن دقيق العيد» كان مجدد هذا القرن أمران:

الأول: ما ذكره في خطبة «شرح الإلمام» من أنه يجب أن يجعل الرأي هو المأموم والنص هو الإمام، فترد المذاهب إليه.

الثاني: انتصاره لتلك المختصرات التي عرفت فيما بعد باسم «المتون». وكان «ابن الحاجب» وأقرانه من المتأخرين أول من سن هذه البدعة في العلوم. وقد اختلف علماء هذا القرن في أمر هذه المختصرات المعقدة، فكان ابن دقيق العيد من أنصارها، ومن أنصار الاعتماد عليها في

---

(١) راجع نيل الابتهاج لأحمد باب التنبكتي، المطبوع بهامش الديباج ص: ١٧٠.

(٢) المرجع السابق ص: ١٧٠. وانظر: «توشيح الديباج» لبدر الدين القرافي: ١١٨.

التعليم والعناية بشرحها لطلاب العلوم. وها نحن الآن نجني الآثار السيئة لهذه الطريقة. وكان ابن دقيق العيد ـ فيما أعلم ـ أول من انتصر لها ودافع عنها في خطبة «شرحه لمختصر ابن الحاجب» الذي سماه «الجامع بين الأمهات» فقد ذكر فيه: «أنه قرَّب المرمى، فخفف الحمل الثقيل، وقام بوظيفة الإيجاز فناداه لسان الإنصاف: ﴿مَا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ﴾[1].

ثم مضى الصعيدي يقول: «ولا شك أن ابن دقيق العيد يحمل وزر هذه الطريقة، ويتحمل ما جرَّته من ضرر على العلم والتعليم، ويكون بها جديرا في أن يعد من أنصار التأخر والجمود، لا من أنصار النهوض والتجديد»[2].

ولست أدري ما دوافع هذه الجرأة على أمثال هؤلاء العلماء؟ وما السر في شفقتهم على الفقه الإسلامي وطلابه؟ أيعاب هؤلاء العلماء الذين قاموا بوظيفة الإيجاز في تقليل الألفاظ، تيسيراً للحفظ وسد حاجة المدارس من حيث الكتب التعليمية؟ أم لأنهم ارتضوا أسلوباً في التأليف مستساغاً سمي بالاختصار؟ وإذا كان هؤلاء العلماء ـ أعني علماء القرن السابع ـ اختصروا وشرحوا، فإن من قبلهم قد اختصروا المختصرات، ولم يعب عليهم أحد.

فهذا «المزني» رحمه الله يؤلف مختصر المختصر[3]. وهذا الشيخ «أبو محمد الجويني» له مختصر المختصر[4]. وهذا «أبو الوليد الباجي» له

---

(١) من الآية (٩١) من سورة التوبة. وراجع نص الخطبة في طبقات ابن السبكي (٨/٢٣٠، ٢٣١).

(٢) راجع «المجددون في الإسلام» لعبد المتعال الصعيدي، ص: ٢٧٢ ـ ٢٧٤.

(٣) راجع طبقات الشيرازي: ٩٧.

(٤) راجع طبقات الشيرازي: ٩٧.

مختصر المختصر في مسائل المدونة[١]. وغيرهم كثير.

والظاهر أن بعض هؤلاء الكتاب الذي أبدوا إشفاقاً وخوفاً على الفقه الإسلامي، كانوا يفكرون تفكيراً يشوبه القلق والانفعال، حتى راح بعضهم يردد - في غير وعي - ما كتبه بعض المستشرقين، مستعملا نفس الاصطلاح.

من ذلك مثلا ما كتبه صاحب كتاب «الفكر السامي» حين قال: «غالب العلماء من المائة الثامنة إلى الآن لم يحفظ لهم كبير اجتهاد، ولا لهم أقوال تعتبر في المذهب أو المذاهب. وإنما هم نقالون، اشتغلوا بفتح ما أغلقه «ابن الحاجب»، ثم «خليل» و«ابن عرفة»، وأهل **القرون الوسطى** من المذاهب الفقهية، إذ هؤلاء السادة قضوا على الفقه، أو على من اشتغل بتواليفهم، وترك كتب الأقدمين من الفقهاء بشغل أفكارهم بحل الرموز التي عقدوها، فجنت الأفكار وتخذرت الأنظار»[٢].

واصطلاح **العصور الوسطى** هو أثر من آثار الاستعباد الغربي الذي يخضع له تفكير هؤلاء، لأن تعبير «العصور الوسطى» تعبير أوروبي يقترن في أذهان أصحابه بالتخلف والهمجية والظلم، والنظام الإقطاعي وبالرق، واستبداد الكنيسة وطغيانها. والذين يفكرون برؤوس غربية يستعملون هذا الاصطلاح بمعناه ذاك، رغم الاختلاف الواضح بين حياة المسلمين وحياة غيرهم. وإذا كان بعض هؤلاء الكتاب قد عز عليهم ما آلت إليه حال الأمة الإسلامية من ذل وهوان، فليست مسألة الاختصار هي التي جنت على

(١) راجع شجرة النور: ١٢١.

(٢) راجع الفكر السامي (٢/٣٩٢).

الأمة ذلك، بل ربما كان السبب في ذلك تلك الدعوات الكثيرة[1] التي قامت تنادي بتطوير الفقه الإسلامي وجعله ملائما لنظم حياتنا وتشكيل الشريعة الإسلامية بشكل هذه الحياة بدل تشكيل الحياة بشكل الشريعة.

ومسألة تطوير الفقه الإسلامي حتى يساير روح العصر - التي هي روح غربية - ليست في حقيقة الأمر إلا إخضاع الشريعة الإسلامية لأهواء العصر وشهواته. ثم هو تطوير وتبديل لا يقف عند حد، وسوف ينتهي - لا سمح الله - في المدى القريب أو البعيد إلى أن يصبح شيئا مختلفا عن الإسلام الذي أكمله الله تعالى وأتمه، وحفظه علماء الأمة عبر أساليب فنية فاقت كل تقدير.

فالمسألة إذاً ليست بدعة سنها «ابن الحاجب» وأقرانه، بل اصطلاح في فنون التأليف وجد في لغة العرب، وتكلم عنه فحول أهل العربية. يقول الإمام «النووي» رحمه الله في كتابه «تهذيب الأسماء واللغات» في مادة خصر: «قولهم في «التنبيه» هذا كتاب مختصر». اختلفت عبارات العلماء في معنى الاختصار، فقال الشيخ «أبو حامد الإسفراييني» شيخ أصحابنا العراقيين في «تعليقه»: حقيقة الاختصار: ضم بعض الشيء إلى بعض. قال: ومعناه عند الفقهاء: رد الكثير إلى القليل، وفي القليل معنى الكثير. قال «وقيل: هو إيجاز اللفظ مع استيفاء المعنى».

ونقل «النووي» أيضاً عن صاحب «الحاوي» قوله: «قال «الخليل بن أحمد»: هو ما دل قليله على كثيره. سمي اختصارا لاجتماعه، كما سميت المخصرة مخصرة، لاجتماع السيور، ومخصر الإنسان، لاجتماعه ودقته»[2].

---

(١) انظر في هذا الموضوع كتاب «حصوننا مهددة من داخلها» ص: ١١٠ - ١١٨.

(٢) راجع كتاب «تهذيب الأسماء واللغات» للنووي (١/ ٩٠).

ومع شيوع هذا الاصطلاح، فإن علماء القرن السابع كغيرهم من أهل القرون السابقة واللاحقة لم يخرجوا عن تقاليد العلماء وأغراضهم في الوضع التأليفي التي تنحصر من جهة المقدار في ثلاثة أصناف[١]:

الأول: مختصرات تجعل تذكرة لرؤوس المسائل ينتفع بها المنتهي للاستحضار. وربما أفادت بعض المبتدئين الأذكياء، وسرعة هجومهم على المعاني الدقيقة. يقول «ابن دقيق العيد» عنها: «.. وإنما وضعت هذه المختصرات لقرائح وخواطر، إذا استسقيت كانت مواطر، وأذهان يتقد أوارها، وأفكار إذا رامت الغاية قصر مضمارها، فربما أخذها القاصر ذهنا، فما فك لها لفظا ولا معنى. فإن وقف هناك وسلَّم سَلِم، وإن أنف بالنسبة إلى التقصير، فأطلق لسانه أثم، وهو مخطئ في أول سلوك الطريق، وظالم لنفسه حيث حملها ما لا تطيق»[٢].

الثاني: مبسوطات: تقابل المختصرات، وهذه ينتفع بها للمطالعة، لأنها كما يقول ابن دقيق العيد: «تفردت في إيضاحها، وأبرزت معانيها، سافرة عن نقابها، مشهورة بغررها وأوضاحها»[٣].

الثالث: متوسطات وهذه نفعها عام. «والحكيم من يقر الأمور في نصابها ويعطي كل طبقة ما لا يليق إلا بها»[٤].

وهذا لا يعني أن بعض هذه المختصرات خلت من السهو والغلط والتعقيد والإغلاق. وهذه الأمور راجعة في الحقيقة إلى عامل آخر، وهو

---

(١) راجع «معجم المصنفين» للشيخ محمود حسن التونكي (١/٨٠).
(٢) راجع طبقات ابن السبكي (٨/٢٣٥وما بعدها).
(٣) المرجع السابق.
(٤) المرجع نفسه.

هجوم علوم المنطق والجدل على طرائق التأليف في العلوم الشرعية، كما سيأتي بحث ذلك في موضعه.

والمتأمل في حركة التأليف في القرن السابع الهجري يلاحظ أمورا ثلاثة:

الأول: ميلها إلى التقنين والحفظ، عبر طرق فنية، ربما لم تشهدها الحركة العلمية قبل هذا العصر، ففي مجال الدراسات القرآنية مثلا: ظهرت المنظومات الألفية في القراءات ورسم المصحف، كما فعل «الشاطبي» رحمه الله. وفي الحديث وعلومه ظهرت محاولات تقنين المصطلح في علوم الحديث، كما فعل «ابن الصلاح»، حيث مهد الطريق لوضع الألفيات بعد ذلك.

أما في الفقه فقد ظهرت محاولات التقنين فيه واضحة، ولعل كتاب «العز بن عبد السلام» «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» خير شاهد على هذا. ثم تلته محاولات كثيرة كانت ترمي إلى تقنين الفقه.

أما علوم العربية فقد ظهر فيها ذلك جليا، فبعد أن كانت كتب النحو تميل إلى الصياغة النثرية، ظهر في هذا العصر تقنين لقواعد العربية عبر المنظومات، ولعل ألفية «ابن معط» والوافية «لابن الحاجب» وألفية «ابن مالك» خير ما أسفر عنه ذلك العصر.

أما الأمر الثاني: فكانت تهتم بالتأليف التعليمي أو المدرسي، فقد قام علماء هذا العصر بوضع مؤلفات في علوم مختلفة، يراعون ما يسمى بالنشاط العقلي للطالب في تعليم صغار العلم قبل كباره. وأبرز مثال على ذلك ما صنعه الشيخ «موفق الدين بن قدامة المقدسي» (ت: ٦٢٠) هـ في

علم الفقه، حيث راعى في مؤلفاته أربع طبقات. «فصنف كتاب «العمدة» للمبتدئين، ثم ألف «المقنع» لمن ارتقى عن درجتهم، ولم يصل إلى درجة المتوسطين، فلذلك جعله عريا عن الدليل والتعليل، غير أنه يذكر الروايات عن الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ لتجعل لقارئه مجالا إلى كدِّ ذهنه، ليتمرن على التصحيح. ثم صنف للمتوسطين «الكافي» وذكر فيه كثيرا من الأدلة، لتسمو نفس قارئه إلى درجة الاجتهاد في المذهب حينما يرى الأدلة، وترتفع نفسه إلى مناقشتها، ولم يجعلها قضية مسلمة. ثم ألف «المغني» لمن ارتقى درجة عن المتوسطين. وهناك يطلع قارئه على الروايات، وعلى خلاف الأئمة، وعلى كثير من أدلتهم، وعلى ما لهم وما عليهم من الأخذ والرد»[١].

أما الأمر الثالث: فكانت حركة التأليف تميل إلى التخصص العلمي، فعلى الرغم من المشاركة العلمية التي امتاز بها بعض علماء هذا العصر، إلا أن التخصص العلمي بدا واضحا عند آخرين. يقول «أبو شامة المقدسي» عن «أبي طالب يحي الواسطي» إنه «انتهت إليه الرياسة في الإنشاء والكتابة مع تخصصه بفنون كالفقه وعلم الكلام والأصول»[٢]. ويقول «ابن خلكان» عن «ابن الحاجب»: «وتبحر في الفنون وكان الأغلب عليه علم العربية»[٣].

هذا إلى جانب طَرْقِ الموضوعات الفقهية والأصولية التي أفردها علماء هذا العصر بالبحث والتحقيق. ككتاب «المحقق من علم الأصول

(١) انظر: المدخل إلى مذهب الامام أحمد بن حنبل «للشيخ عبد القادر بن بدران. ص: ٢٢١.

(٢) راجع الذيل على الروضتين. ص: ١٤.

(٣) راجع وفيات الأعيان (٣/٢٤٩).

فيما يتعلق بأفعال الرسول ﷺ» لأبي شامة المقدسي. وكتاب «العقد المنظوم في الخصوص والعموم» للقرافي، وغيرها.

كما شهد هذا العصر مؤلفات قائمة بذاتها ككتاب: «قواعد الأحكام في مصالح الأنام». وكتاب «الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز.» وكلاهما «للعز بن عبد السلام». يقول عنهما «ابن السبكي»: «وهذان الكتابان شاهدان بإمامته وعظيم منزلته في علوم الشريعة»[1]. وكتاب «المغني» في الفقه «لابن قدامة المقدسي» الذي يعتبر موسوعة فقهية.

هذا إلى جانب المختصرات والشروح التي سدت حاجة الدارسين، نظرا لظهور المدارس كمؤسسات تعليمية تتطلب مناهج خاصة. وبذلك تعمق التيار التعليمي في هذا العصر، واستمر لعدة قرون يسيطر على المناهج الدراسية في العالم الإسلامي.

ولا زالت هذه المختصرات حتى عصرنا هذا الذي يسمى «بعصر النهضة» تلبي حاجة الدارسين. ولعل كتاب تاريخ التشريع في عصرنا الحاضر هم أحسن من درس وحفظ تلك المتون والمختصرات التي يعيبونها، ولا زال العالم من الناس في الناس من يحفظ هذه المتون والألفيات. وكفى بذلك دليلا على نجاح تلك المهمة التي قام بها علماؤنا رحمهم الله تعالى.

وإني لأعجب من بعض هؤلاء الكتاب الذين يبكون على الفقه الإسلامي، كيف غاب عنهم عمل السنن الإلّهية في الكون والحياة، فحمَّلوا علماء هذا العصر ما لا يطيقونه. وكأنهم أرادوا أن يكون القرن السابع الهجري من أفضل القرون، فصادموا بذلك الخبر والتجربة:

---

(١) راجع وفيات الأعيان (٣/٢٤٩).

أما الخبر: ففي الحديث: «خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم..»[١]. وفي هذا إشارة إلى أن كل قرن مع ما بعده كذلك. وهو معنى قول ابن مسعود رضي الله عنه: ليس عام إلا والذي قبله خير منه»[٢].

أما التجربة: فإن المتأخر لا يبلغ من الرسوخ في العلم ما بلغه المتقدم، وهو أمر مشاهد، وإنكار ذلك مكابرة.

ويحسن أن أنقل هذه الحقيقة الناصعة والنظرية الرائعة التي سطرها ابن دقيق العيد رحمه الله في كلماته الرشيقة إلى كل منصف لا يبخس الناس أشياءهم، ويعطي كل ذي حق حقه. فبعد أن أشار رحمه الله إلى أنه لا يخلو أي مصنف من السهو والغلط، قال: «ولكن لا نجعل ذلك ذريعة إلى ترك الصواب الجم، ولا نستحل أن نقيم في حق المصنف شيئا إلى ارتكاب مركب الذم. والذنب الواحد لا يهجر له الحبيب، والروضة الحسناء لا تترك لمواضع قبر جديب، والحسنات يذهبن السيئات. وترك المصالح الراجحة للمفاسد المرجوحة من أعظم المبآت. والكلام يحمل بعضه بعضا، ومن أسخطه تقصير يسير، فسيقف على إحسان كبير فيرضى.

ولو ذهبنا نترك كل كتاب وقع فيه غلط، أو فرط من مصنفه سهو أو سقط، لضاق علينا المجال، وقصر السجال، وجحدنا فضائل الرجال.. ولقد نفع الله الأمة بكتب طارت كل المطار، وجازت أجواز الفلوات وأثباج البحار، وما فيها إلا ما وقع فيه عيب، وعرف منه غلط بغير شك ولا ريب، ولم يجعله الناس سببا لرفضها وهجرها، ولا توقفوا عن

---

(١) متفق عليه. راجع صحيح البخاري مع الفتح (٣/٧). الطبعة السلفية. وصحيح مسلم بشرح النووي (٨٤/١٦).

(٢) راجع البيان والتحصيل (٤٦/١٧).

الاستضاءة بأنوار الهداية من أفق فجرها»[1].

وهذا لعمري هو الإنصاف الذي ينبغي أن تقابل به أعمال الناس. وصدق الشاعر حين قال:

لا تقل عن عمل ذا ناقص جئ بأوفى ثم قل ذا أكمل
إن يغب عن عين سار قمر فحرام أن يعاب المشعل

أما عن منهج البحث في تاريخ علم الأصول، فلعل أول محاولة كانت للشيخ «عبد الله مصطفى المراغي» رحمه الله، والتي تمثلت في جمع المؤلفين الأصوليين، وهي محاولة رائدة غير مسبوق بها ـ كما يدعي ـ قال: «ذكر السيوطي في كتابه «حسن المحاضرة» عندما ترجم لنفسه، أن له مؤلفا في طبقات الأصوليين، وقد بحثنا في المكتبات العامة والخاصة، وسألنا رجال العلم، فلم نعثر على هذا الكتاب الذي ذكره السيوطي. وإذا تحدثنا بنعمة الله علينا، فقلنا: إن عملنا هذا غير مسبوق، فإننا نعتمد في ذلك على الاستقراء والبحث»[2].

ثم تلته ـ فيما أعلم ـ محاولة الدكتور «شعبان محمد إسماعيل» في كتابه «أصول الفقه ورجاله». ثم الدراسة التي قام بها الدكتور «يعقوب عبد الوهاب الباحسين» في كتابه «أصول الفقه تدوينه وتطويره». ثم جاءت محاولة أستاذنا الدكتور «عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان» في بحثه «الفكر الأصولي»، وهي محاولة جادة أوحتها ظروف النقص الكائن في الجانب التاريخي لهذا العلم، بالإضافة إلى إبراز مظاهر التجديد والإبداع في هذا

---

(١) راجع طبقات ابن السبكي (٨/٢٤٧).
(٢) راجع الفتح المبين (١/١٠).

العلم، بتتبع ودراسة موضوعية تحليلية لأهم مدونات هذا العلم عبر خمسة قرون هجرية. وفي المبحث التالي محاولة لرصد حركة الفكر الأصولي من خلال أعلامه ومؤلفاتهم في القرن السابع الهجري.

** ** **

المبحث الثالث

أعلام الفكر الأصولي في القرن السابع الهجري

ولعل في عرض تراجم أشهر علماء أصول الفقه في القرن السابع الهجري ما يكشف عن خصائص الفكر الأصولي في هذا العصر. والتزمتُ ترجمة من كان له تصنيف في أصول الفقه أو ما اعتبر آلة له، كالمنطق والجدل، وكانت وفاته ما بين سنة (٦٠٠ ـ ٧٠٠) هـ. ورتبتهم حسب وفياتهم ومذاهبهم الفقهية، مقتصرا على الأربعة المشهورة:

*** أولا: من علماء الشافعية:**

١ ـ عثمان بن عيسى بن درباس، ضياء الدين أبو عمرو، القاضي الكردي ـ كان أعلم الشافعية في زمانه في الفقه والأصول. له مصنفات كثيرة منها: «الاستقصاء لمذاهب الفقهاء» في شرح «المهذب»، وهو شرح واف لم يسبق إلى مثله في عشرين مجلدا، ولم يكمله. وله «شرح اللمع» للشيرازي في أصول الفقه في مجلدين. وله «شرح التنبيه» أيضاً في الفقه. توفي في مصر سنة (٦٠٢) هـ[1].

٢ ـ محمد بن عمر بن الحسين، أبو عبد الله، فخر الدين الرازي،

(١) راجع ترجمته في طبقات ابن السبكي (٨/٣٣٨). والبداية والنهاية (١٣/١٠٦). وشذرات الذهب (٥/٧).

الشافعي، المعروف بابن الخطيب. إمام وقته في العلوم العقلية، وأحد الأئمة في العلوم الشرعية. أشهر مؤلفاته: «التفسير الكبير»، و«المحصول»، و«المعالم في أصول الفقه». قال ابن كثير: «وقد بلغت مؤلفاته نحوا من مائتي مصنف. وكان مع غزارة علمه في فن الكلام يقول: «من لزم مذهب العجائز كان هو الفائز». توفي سنة (٦٠٦) هـ بمدينة هراة[1].

٣ ـ محمد بن يوسف بن محمد، أبو حامد، عماد الدين الإربلي. انتهت إليه رئاسة مذهب الشافعي بالموصل. صنف كتاب: «المحيط في الجمع بين المهذب والمحيط» في الفقه، واختصر: «المحصول» للرازي، في أصول الفقه. توفي سنة (٦٠٨) هـ[2].

٤ ـ المظفر بن عبد الله بن علي بن الحسين، تقي الدين أبو الفتح، المعروف بالمقترح، المصري الشافعي. و«المقترح» اسم كتاب في الجدل كان يحفظه. وفي البحر المحيط «للزركشي» وطبقات «ابن السبكي» أنه جد «ابن دقيق العيد» لأمه. له «نكت على البرهان» في أصول الفقه. توفي سنة (٦١٢) هـ[3].

٥ ـ المظفر بن أبي محمد بن إسماعيل بن علي الراراني، أمين الدين التبريزي، الشافعي الأصولي النظار. له كتاب «التنقيح مختصر

---

(١) راجع ترجمته في طبقات ابن السبكي (٨/٨١). والبداية والنهاية (١٣/٥٣). وشذرات الذهب (٥/٢١).

(٢) راجع ترجمته في الذيل: ٨٠. والبداية والنهاية (١٣/٦٠). والفتح المبين (٣/٥٠).

(٣) راجع ترجمته في التكملة لوفيات النقلة للمنذري (٢/٣٤٣). وطبقات ابن السبكي (٨/٣٧٢). وطبقات الأسنوي (٢/٤٤٤). وحسن المحاضرة (١/٤٠٩). وكشف الظنون (١٧١١، ١٧٩٣). والأعلام للزركلي (٨/١٦٤).

المحصول» للرازي. توفي بشيراز سنة (٦٢٠) هـ[١].

٦ - علي بن محمد بن سالم التغلبي، أبو الحسن، الملقب بالسيف الآمدي. الفقيه الأصولي المتكلم. نشأ حنبليا ثم تمذهب بمذهب الشافعي. قال عنه أبو شامة: «كان كبير القدر في معرفة الأصولين والجدل والخلاف والمنطق وعلوم الأوائل، وصنف فيها كتبا كثيرة». له في أصول الفقه: «الإحكام في أصول الفقه»، و«منتهى السول». توفي بدمشق سنة (٦٣١)هـ[٢].

٧ - عثمان بن عبد الرحمن بن موسى الكردي الشهرزوري الشافعي، المعروف بابن الصلاح، والملقب بتقي الدين، الفقيه المحدث، الأصولي اللغوي. كان مشاركا في عدة علوم. له في الفقه وغيره فتاوى جامعة، وله «شرح ورقات إمام الحرمين» في الأصول. توفي - رحمه الله - بدمشق سنة (٦٤٣) هـ[٣].

٨ - شرف الدين عبد الله بن محمد بن علي الفهري، المعروف بابن التلمساني. كان عالما بالفقه والأصلين. من علماء الديار المصرية ومحققيهم. له «شرح المعالم» في أصول الفقه للرازي. توفي - رحمه الله - سنة (٦٤٤) هـ[٤].

---

(١) انظر ترجمته في: طبقات ابن السبكي (٣٧٣/٨). والفتح المبين (٥٥/٣). وفيه: أنه الوارانى - بالواو، والصحيح أنه بالراء، كما في طبقات ابن السبكي المحققة.

(٢) انظر ترجمته في: طبقات ابن السبكي (٣٠٦/٨). والبداية والنهاية (١٣٤/١٣). والذيل. ص: ١٦١. وشذرات الذهب (١٤٤/٥). والفتح المبين (١٥٧/٣).

(٣) انظر ترجمته في: طبقات ابن السبكي (٣٢٦/٨). والبداية والنهاية (١٦٠/١٣). والذيل. ص: ١٧٥. وشذرات الذهب (٢٢١٩/٥). والفتح المبين (٦٣/٣). وانظر فتاوى ابن الصلاح ص: ٧.

(٤) انظر ترجمته في: طبقات ابن السبكي (١٦٠/٨). وحسن المحاضرة (٤١٣/١).

٩ ـ محمود بن أحمد بن محمود الزنجاني، الملقب بشهاب الدين، كان علما من أعلام الشافعية، بارعا في الفقه والأصول والخلاف والحديث. له في الأصول «تخريج الفروع على الأصول». وفقدت جملة من كتبه حين داهم التتار بغداد، حيث استشهد وهو يحث الناس على الجهاد سنة (٦٥٦) هـ[1].

١٠ ـ محمد بن حسين بن عبد الله الأرموي، تاج الدين، أبو الفضل، الفقيه، الأصولي، القاضي. كان من أكبر تلاميذ الإمام فخر الدين الرازي. اختصر «محصول» الرازي في كتابه: «الحاصل». توفي في بغداد سنة (٦٥٦) هـ. وقيل: سنة (٦٥٣) هـ[2].

١١ ـ عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم السلمي الشافعي، أبو محمد، شيخ الإسلام، وأحد الأئمة الأعلام، الملقب بسلطان العلماء. كان فقيها أصوليا محدثا، خطيبا، واعظا، أديبا، شاعرا مهيبا محترما. له مصنفات حِسان، منها: «اختصار النهاية». و«القواعد الكبرى والصغرى». وكتاب: «الإمام في بيان أدلة الأحكام» في الأصول، و«شرح مختصر الأصول» لابن الحاجب. توفي ـ رحمه الله ـ بالقاهرة سنة (٦٦٠)هـ[3].

١٢ ـ عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم بن عثمان، أبو شامة المقدسي، الشافعي، صاحب المصنفات المفيدة. قال عنه تاج الدين

---

(١) انظر ترجمته في: طبقات ابن السبكي (١٥٤/٨). والفتح المبين (٧٠/٣). ومقدمة كتابه «تخريج الفروع على الأصول». ص: ١٢.

(٢) راجع ترجمته في طبقات الشافعية للأسنوي (٤٥١/١). وكشف الظنون (١٦١٥/٢).

(٣) انظر ترجمته في: طبقات ابن السبكي (٢٠٩/٨). والبداية والنهاية (٢٢٣/١٣). والذيل. ص: ٢١٦. وشذرات الذهب (٣٠١/٥). وكشف الظنون (١٨٥٥/٢). والفتح المبين (٧٣/٣).

الفزاري: «بلغ الشيخ شهاب الدين أبو شامة رتبة الاجتهاد». ومن مصنفاته في الأصول «المحقق من علم الأصول فيما يتعلق بأفعال الرسول ﷺ». وكتاب «الأصول من الأصول». توفي ـ رحمه الله ـ بعد محنة أصابته سنة (٦٦٥) هـ[1].

١٣ ـ تاج الدين عبد الرحيم بن محمد بن يونس بن سعيد بن مالك، أبو القاسم الموصلي، الشافعي. قال عنه ابن السبكي: «كان آية في القدرة على الاختصار الحسن، الوافي بالمقصود». واختصر «المحصول»، وله طريقة في الخلاف. توفي ـ رحمه الله ـ سنة (٦٧١) هـ[2].

١٤ ـ أحمد بن عبد الرحمن بن محمد الكندي الدشناوي، جلال الدين. كان إماما عالما في الفقه والأصول. صنف «مختصرا في أصول الفقه»، وانتهت إليه الرياسة في الفتوى والتدريس بقوص. توفي ـ رحمه الله ـ سنة (٦٧٧) هـ[3].

١٥ ـ محمود بن أبي بكر بن أحمد الأرموي، القاضي سراج الدين، صاحب «التحصيل من المحصول». توفي ـ رحمه الله ـ بقونية سنة (٦٨٢)هـ[4]

١٦ ـ عبد الله بن عمر بن محمد، أبو الخير، ناصر الدين البيضاوي، الشيرازي القاضي. كان إماما في الفقه والأصول والتفسير والعربية

---

(١) انظر ترجمته في: طبقات ابن السبكي (١٩١/٨). والبداية والنهاية (٢٣٧/١٣). والذيل. ص: ٣٧ ـ ٤٥. وبغية الوعاة (٧٧/٢). وشذرات الذهب (٣١٨/٥). والفتح المبين (٧٥/٣).

(٢) انظر ترجمته في: طبقات ابن السبكي (١٩١/٨). والبداية والنهاية (٢٥٢/١٣).

(٣) راجع ترجمته في: «الطالع السعيد» ص: ٨٠ ـ ٨٥. وطبقات ابن السبكي (٢٠/٨وما بعدها).

(٤) راجع ترجمته في: طبقات الأسنوي (١٥٥/١).

والمنطق. من مصنفاته: «شرح التنبيه»، و«الغاية القصوى في دراية الفتوى». وله في الأصول: «منهاج الوصول» و«شرح المحصول»، وشرح مختصر ابن الحاجب». توفي ـ رحمه الله ـ سنة (٦٨٥) هـ[١].

١٧ ـ محمد بن محمود بن محمد بن عباد العجلي السلماني، أبو عبد الله، الملقب شمس الدين الأصفهاني. كان إماما في الفقه والأصول والكلام والمنطق. صنف في المنطق والخلاف والأصول. له «شرح المحصول» للرازي، وهو شرح كبير حافل. وله «غاية المطلب» في المنطق. وكتاب «القواعد» في فنون أربعة: «أصول الفقه»، و«أصول الدين»، و«المنطق»، و«الخلاف». توفي ـ رحمه الله ـ بالقاهرة سنة (٦٨٨)هـ[٢].

١٨ ـ أحمد بن عيسى بن رضوان القليوبي، أبو العباس كمال الدين، كان فقيها، سليم الباطن، حسن الاعتقاد، كثير المصنفات. قال ابن السبكي: «وعندي بخطه «منهج الوصول في علم الأصول»، مختصر في أصول الفقه. توفي ـ رحمه الله ـ سنة (٦٨٩) هـ[٣].

١٩ ـ عبد الرحمن بن إبراهيم بن ضياء بن سباع الفزاري، تاج الدين، المعروف بابن الفركاح، فقيه أهل الشام. كان إماما موفقا نظارا.

---

(١) راجع ترجمته في: طبقات ابن السبكي (٨/١٥٧). والبداية والنهاية (١٣/٥٩٣). وشذرات الذهب (٥/٣٩٢). وبغية الوعاة (٢/٥٠). وكشف الظنون (٢/١٨٥٤). والفتح المبين (٣/٨٨).

(٢) راجع ترجمته في: طبقات ابن السبكي (٨/١٠٠). والبداية والنهاية (١٣/٢٩٩). وحسن المحاضرة (١/٥٤٢). وبغية الوعاة (١/٢٤٠). وشذرات الذهب (٥/٤٠٦). والفتح المبين (٣/٩٠).

(٣) انظر ترجمته في: طبقات ابن السبكي (٨/٣٢). والفتح المبين (٣/٩٣).

له «شرح ورقات إمام الحرمين» في أصول الفقه. توفي ـ رحمه الله ـ سنة (٦٩٠) هـ[١].

٢٠ ـأحمد بن أحمد بن نعمة بن أحمد الخطيب، شرف الدين، أبو العباس النابلسي المقدسي. كان إماما فقيها محققا. صنف كتابا في أصول الفقه، جمع بين طريقتي: الفخر الرازي، والسيف الآمدي. قال ابن كثير: «وهو عندي بخطه الحسن». توفي ـ رحمه الله ـ سنة (٦٩٤) هـ[٢].

٢١ ـ شمس الدين محمد بن أبي بكر بن محمد الفارسي، المعروف بالأيكي. كان إماما في الأصلين والمنطق وعلوم الأوائل. له «شرح مختصر ابن الحاجب». توفي ـ رحمه الله ـ سنة (٦٩٧) هـ[٣].

*** ثانياً ـ من علماء المالكية:**

١ ـ عبد الله بن نجم بن شاس بن نزار الجذامي السعدي، الفقيه المالكي، أبو محمد الملقب بالجلال. كان فقيها فاضلا في مذهبه، عارفا بقواعده. صنف فيه كتابا نفيسا سماه «الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة» على ترتيب «الوجيز» للغزالي. وله في الأصول «اختصار المستصفى» للغزالي. توفي سنة (٦١٠) هـ[٤].

٢ ـعلي بن محمد بن أحمد الخزرجي الإشبيلي، أبو الحسن، المشهور بابن الحصار، الفقيه العالم المحصل. صنف في أصول الفقه:

---

(١) انظر ترجمته في: طبقات ابن السبكي (١٦٣/٨).

(٢) انظر ترجمته في: البداية والنهاية (٣٢٣/١٣). وطبقات ابن السبكي (١٥/٨). والفتح المبين (٩٦/٣).

(٣) انظر ترجمته في: طبقات ابن السبكي (١١٤/٨). وحسن المحاضرة (٥٤٣/١). وشذرات الذهب (٤٣٩/٥).

(٤) راجع ترجمته في: الديباج: ١٤١. وشجرة النور: ١٦٥.

«الناسخ والمنسوخ». وله «البيان في تنقيح البرهان». توفي - رحمه الله - سنة (٦١١)هـ[١].

٣ ـ عبد الكريم بن عطا الله الإسكندري، أبو محمد. كان إماما في الفقه والأصول والعربية. «اختصر البرهان في أصول الفقه» لإمام الحرمين. وسماه «النكت». ذكره الزركشي ضمن مراجع كتابه «البحر المحيط». ذكر السيوطي في «حسن المحاضرة: «أن وفاته كانت في رمضان سنة (٦١٢)هـ[٢].

٤ ـ الحسين بن عتيق بن الحسين بن رشيق الربعي، أبو علي. كان فقيها بمذهب مالك، وشيخ المالكية في وقته. له «مختصر المستصفى» للغزالي. ذكره الزركشي ضمن مراجعه. توفي سنة (٦٣٢) هـ[٣].

٥ ـ عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، أبو عمرو جمال الدين بن الحاجب. تفقه بمذهب مالك. وبرع في الأصول والعربية. له في الفقه: «جامع الأمهات». وفي الأصول كتابان: «منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل»، و«المختصر» المشهور. توفي - رحمه الله - بالإسكندرية سنة (٦٤٦) هـ[٤].

٦ ـ أحمد بن محمد الأزدي الإشبيلي، أبو العباس، يعرف بابن الحاج. كان علامة متفنناً متحققاً بالعربية. له في الأصول: «مختصر المستصفى»، وله: «نكت» عليه أيضاً. ذكرهما الزركشي في مراجع كتابه:

---

(١) راجع ترجمته في: شجرة النور: ١٧٣.
(٢) راجع ترجمته في: الديباج: ١٦٧. وشجرة النور: ١٦٧. وحسن المحاضرة (٤٥٦/١). والمعيار المعرب (٢٠٦/١).
(٣) راجع ترجمته في: الديباج: ١٠٥. وشجرة النور: ١٦٦.
(٤) انظر ترجمته في: وفيات الأعيان (٢٤٨/٣). والذيل: ١٨٢. والديباج: ١٩٨. وبغية الوعاة (١٣٤/٢). والبداية والنهاية (١٦٨/١٣).

«البحر المحيط». توفي سنة (٦٤٧) هـ[١].

٧ ـ أحمد بن منصور بن أبي القاسم الجذامي الإسكندري الأبياري، ناصر الدين أبو العباس، المعروف باب المنير. الفقه الأصولي، المحدث، المشارك في عدة علوم. له: «مختصر البرهان» في أصول الفقه، ذكره الزركشي. توفي سنة (٦٨٣) هـ[٢].

٨ ـ أحمد بن أبي العلاء، إدريس بن عبد الرحمن، شهاب الدين أبو العباس، المشهور بالقرافي. انتهت إليه رئاسة المذهب المالكي بالديار المصرية. ألف التآليف البديعة، منها: «شرح المحصول» للإمام الرازي، وكتاب: «التنقيح في أصول الفقه» الذي جعله مقدمة لكتابه: «الذخيرة في الفقه»؛ وله كتاب: «الاستغناء في أحكام الاستثناء»، وكتاب: «العقد المنظوم في الخصوص والعموم». توفي ـ رحمه الله ـ سنة (٦٨٤) هـ[٣].

٩ ـ عبد الله بن علي بن حسين العبدري المالكي، صفي الدين الوزير. كان عالماً جليلاً، محباً للعلماء الصالحين، كثير البذل لهم. ألف كتاب «البصائر» في الفقه على مذهب مالك. وذكر له الزركشي شرحاً للمستصفى للغزالي سماه: «المستوفى»[٤]. قال محمد مخلوف: «لم أقف على تاريخ وفاته»[٥].

---

(١) انظر ترجمته في: شجرة النور: ١٨٤. والفتح المبين (٣/٦٧). وانظر البحر المحيط (١/٨).

(٢) انظر ترجمته في: الديباج: ٧١. وشجرة النور: ١٨٨. والفتح المبين (٣/٨٦). وانظر البحر المحيط (١/٨).

(٣) انظر رجمته في: الديباج: ٦٢. وشجرة النور: ١٨٨. والفتح المبين (٣/٨٦).

(٤) راجع البحر المحيط (١/٨).

(٥) انظر شجرة النور: ١٦٦.

وذكر الزركشي أن لابن العلاف: «مختصر البرهان» في أصول الفقه[1]. ولم أقف على ترجمته. وقد عد الزركشي تقي الدين أبي الفتح، جد ابن دقيق العيد لأمه، من علماء المالكية، وذكر أن له: «نكتاً على البرهان». وقد ذكرته في علماء الشافعية. ولعله جمع بين المذهبين كما صنع حفيده.

*** ثالثاً ـ من علماء الحنابلة:**

١ ـ إسماعيل بن علي بن الحسين البغدادي، الأزجي، الحنبلي، الفقيه، الأصولي، النظار، المتكلم، الملقب بفخر الدين، والمشهور بغلام ابن المنى. قال المنذري: «وكانت له معرفة حسنة بالفقه والجدل». وله تصانيف في الخلاف والجدل، منها: «التعليقة» المشهورة، وكتاب: «جَنَّة الناظر وجُنَّة المناظر» في الجدل أيضاً. توفي ـ رحمه الله ـ سنة (٦١٠)هـ[2].

٢ ـ أبو بكر بن الحلاوي، عماد الدين محمد بن غنيمة البغدادي، الفقيه، الأصولي، المقرئ، الحنبلي. شيخ الحنابلة في زمانه ببغداد. له تصانيف، منها: «المنير في أصول الفقه». توفي ـ رحمه الله ـ سنة (٦١١)هـ[3].

٣ ـ عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة بن مقدام بن نصر، أبو محمد المقدسي، شيخ الإسلام، مصنف: «المغني». كان ثقة، حجة نبيلاً. قال عنه ابن تيمية: «ما دخل الشام بعد الأوزاعي أفقه من الشيخ الموفق».

(١) انظر البحر المحيط (١/٨).
(٢) راجع ترجمته في التكملة لوفيات النقلة (٤/٥٩). وشذرات الذهب (٥/٤١).
(٣) انظر ترجمته في شذرات الذهب (٥/٤٨).

وقال عنه أبو بكر بن غنيمة: «ما أعرف أحداً في زماننا أدرك درجة الاجتهاد إلا الموفق». له مصنفات عديدة مشهورة، منها: «المغني» في شرح مختصر «الخرقي»، و«الكافي»، و«المقنع»، و«العمدة» في الفقه، و«روضة الناظر» في أصول الفقه. توفي ـ رحمه الله ـ سنة (٦٢٠) هـ[1].

٤ ـ عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم الخضر بن محمد بن تيمية الحراني، الحنبلي، أبو البركات مجد الدين، الإمام المقرئ، المحدث الفقيه، الأصولي. له من المؤلفات: «الأحكام الكبرى»، و«المحرر في الفقه»، و«المنتقى من أحاديث الأحكام»، و«المسودة في أصول الفقه»، التي زاد فيها ولده عبد الحليم، ثم حفيده تقي الدين أحمد، وسميت بـ: «مسودة آل تيمية». توفي ـ رحمه الله ـ سنة (٦٥٢) هـ[2].

٥ ـ يوسف بن الشيخ أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد التيمي، البكري، القرشي، أبو محمد ابن الجوزي. كان كثير المحفوظ، قوي المشاركة في العلوم. اشتغل بالفقه والخلاف والأصول، برع فيها، وكان فيها أشهر من والده. له: «معادن الإبريز في تفسير الكتاب العزيز»، و«المذهب الأحمد في مذهب أحمد»، و«الإيضاح في الجدل». قتل شهيداً مع أبنائه الثلاثة سنة (٦٥٦) هـ[3].

*** رابعاً ـ من علماء الحنفية:**

١ ـ الموفق بن محمد بن الحسن بن أبي سعيد، أبو المؤيد الخاصي،

---

(١) انظر ترجمته في البداية والنهاية (٩٦/١٣). وشذرات الذهب (٨٨/٥).

(٢) انظر ترجمته في البداية والنهاية (١٧٧/١٣). وشذرات الذهب (٢٥٧/٥). والفتح المبين (٦٨/٣).

(٣) انظر ترجمته في البداية والنهاية (٢٠٠/١٣). وشذرات الذهب (٢٨٦/٥).

الخوارزمي، الملقب بصدر الدين، الفقيه، الحنفي، الأصولي النظار، الشاعر. كان عالماً بالخلافيات والأدب. له مصنفات ورسائل انتفع بها، منها: «الفصول في علم الأصول». توفي - رحمه الله - بمصر سنة (٦٣٤)هـ[١].

٢ ـ جمال الدين الحصيري، محمود بن أحمد البخاري، المكنى بأبي المحامد، الفقيه، الحنفي، الأصولي. له مصنفات تدل على سعة علمه، منها «شرح الجامع الكبير» في ستة أجزاء، وله «الطريقة الحصيرية في الخلاف بين الحنفية والشافعية» في الأصول. توفي - رحمه الله - سنة (٦٣٦) هـ[٢].

٣ ـ مختار بن محمود بن محمد، أبو الرجاء نجم الدين الزاهدي الغزميني، الفقيه الحنفي، الأصولي. من مصنفاته «الحاوي في الفتاوى»، و«المجتبي في أصول الفقه» وغيرها من المؤلفات الفائقة. توفي - رحمه الله - سنة (٦٥٨) هـ[٣].

٤ ـ علي بن محمد بن علي، نجم العلماء، حميد الدين الرامُشي - بضم الميم - البخاري، الفقيه، الحنفي. كان مشاركا في عدة علوم. له مصنفات نفيسة، منها «شرح أصول البزدوي»، و«شرح الجامع الكبير في الفقه». توفي - رحمه الله - سنة (٦٦٦) هـ[٤].

٥ ـ عمر بن محمد بن عمر الخبازي الخُجَنْدي، الحنفي، الأصولي،

---

(١) انظر ترجمته في: الفتح المبين (٥٩/٣).

(٢) انظر ترجمته في: البداية والنهاية (١٤٥/١٣). والفتح المبين (٦١/٣).

(٣) انظر ترجمته في: الفتح المبين (٧١/٣).

(٤) انظر ترجمته في: المرجع السابق (٧٧/٣).

الملقب بجلال الدين. أحد مشايخ الحنفية الكبار، جامعا للأصول والفروع. له «شرح الهداية في الفقه» وله «المغني» وشرحه في أصول الفقه. توفي ـ رحمه الله ـ سنة (٦٩١) هـ[١].

٦ ـ أحمد بن علي بن تغلب، مظفر الدين، المعروف بابن الساعاتي ـ نسبة إلى صناعة والده ـ العالم الحنفي. كان متقنا للفروع والأصول. له كتاب «البديع في أصول الفقه». توفي ـ رحمه الله ـ سنة (٦٩٤) هـ[٢].

هذا ما تيسر الوقوف عليه بالنسبة لأشهر المؤلفين في أصول الفقه، في القرن السابع الهجري. ويلاحظ أن علماء الشافعية ـ رحمهم الله ـ كانوا هم أعظم وأكثر تأليفا، ثم يليهم علماء المالكية، ثم علماء الحنابلة الذين ينتمون إلى الطريقة الشافعية في التأليف، ثم يليهم علماء الحنفية الذين استقلوا بمنهج خاص. وإن كان بعض العلماء منهم حاول الجمع بين المنهجين.

وفي ضوء هذه المؤلفات، التي سبق ذكرها مع أصحابها في المذاهب الأربعة، نستطيع معرفة الخصائص العامة للتأليف الأصولي في هذا العصر؛ فنجدها تنقسم إلى ستة أقسام:

الأول: مؤلفات قائمة بذاتها، تناولت مواضيع الأصول بصفة عامة. ويأتي على رأس هذه القائمة كتاب «المحصول» للفخر الرازي، وهو الذي خبره الأسنوي، فقال: «والمحصول استمداده من كتابين لا يكاد يخرج عنهما غالبا، **أحدهما** ـ «المستصفى» لحجة الإسلام الغزالي. **والثاني** ـ

---

(١) انظر ترجمته في: البداية والنهاية (٣١٤/١٣). وشذرات الذهب (٤١٩/٥). والفتح المبين (٧٩/٣).

(٢) انظر ترجمته في: الفتح المبين (٩٤/٣).

«المعتمد» لأبي الحسين البصري. حتى رأيته ينقل الصفحة أو قريبا منها بلفظها، وسببه ـ على ما قيل ـ إنه كان يحفظهما»[١].

وعن منهج صاحبه في التأليف يقول ابن خلدون: «إن ابن الخطيب أميل إلى الاستكثار من الأدلة والحجج»[٢]. ولقد كان لهذا الكتاب هيمنة على المناهج الدراسية في مادة الأصول مدة من الزمن إلى أن ظهرت شروحه ومختصراته.

ويليه كتاب: «الإحكام في أصول الأحكام» للآمدي، وهذا الكتاب تلخيص للكتب الأربعة قواعد فن الأصول وأركانه: وهي كتاب «العمد» للقاضي عبد الجبار، وكتاب «المعتمد» لأبي الحسين البصري، و«البرهان» لإمام الحرمين، و«المستصفى» للغزالي[٣].

وعن طبيعة تأليفه يقول ابن خلدون: «إن الآمدي مولع بتحقيق المذاهب وتفريع المسائل، وكتابه أكثر تحقيقا في المسائل»[٤].

ومن الكتب القائمة بذاتها أيضاً: كتاب «الإمام في بيان أدلة الأحكام» للعز بن عبد السلام، وكتاب «روضة الناظر» لابن قدامة، وكتاب «منهاج الوصول في علم الأصول» للقليوبي، وكتاب «المنير في أصول الفقه» لأبي بكر بن غنيمة، و«منهاج الوصول» للبيضاوي، وكذلك «المسودة» لآل تيمية، و«منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل» لابن الحاجب.

وعلى الطريقة الحنفية كتاب «الفصول في علم الأصول» للموفق

---

(١) راجع نهاية السول للأسنوي (٨/١).

(٢) راجع المقدمة لابن خلدون ص: ٤٢٠.

(٣) راجع المقدمة لابن خلدون ص: ٤٢٠.

(٤) راجع المقدمة لابن خلدون ص: ٤٢٠.

الخاصي، وكتاب «المجتبى في أصول الفقه» للغزميني، و«المغني» للخبازي. ويبدو من عناوين المطبوع من هذه الكتب، أنها مؤلفة في أصول الفقه العام، حسب المنهجين المشهورين: منهج الشافعية، ومنهج الحنفية.

والقسم الثاني: من هذه الكتب، هو المختصرات، التي أضحت ثروة هذا العصر، وعمدة الطلاب والمدرسين في التحصيل والتدريس. وتقدمت دراسة هذه الظاهرة فيما سبق. ومن أشهر المختصرات في هذا العصر «مختصر المحصول» لعماد الدين الإربلي، و«التنقيح» مختصر المحصول للرازي، وكتاب «الحاصل مختصر المحصول» لتاج الدين الأرموي، وكتاب «التحصيل مختصر المحصول» لسراج الدين الأرموي، و«مختصر المحصول» لتاج الدين عبد الرحيم الموصلي، و«مختصر البرهان» لابن عطاء الله وابن المنير وابن العلاف، و«تنقيح البرهان» لابن الحصار، و«مختصر المستصفى» لابن شاس وابن رشيق، و«منتهى السول» مختصر «الإحكام» للآمدي، و«مختصر المنتهى» لابن الحاجب، و«مختصر في أصول الفقه» للدشناوي.

وهذه المختصرات، وإن كنا لم نطلع على بعضها، فطبيعة بعض المطبوع منها يفيد بأن مؤلفيها لا يقتصرون على النقل عمن قبلهم، بل لهم آراء، وقد يخالفون من يختصرون كتابه[1].

والقسم الثالث: من هذه الكتب، هي شروح لبعض الكتب الأصولية، مثل: «شرح لمع الشيرازي» لعثمان بن عيسى بن درباس، و«شرح ورقات إمام الحرمين» لابن الصلاح، وابن الفركاح، و«شرح البرهان» للأبياري، في جزئين كبيرين. وهما مجال هذه الدراسة التي نقوم بها الآن، بحول

---

(١) راجع كتاب: «أصول الفقه» للشيخ محمد الخضري. ص: ١٠.

الله، ومنها كتاب: «المستوفى شرح المستصفى» لعبد الله العبدري، و«شرح المحصول» للقرافي والأصفهاني وابن التلمساني، وشرح «مختصر ابن الحاجب» للبيضاوي والفارسي، وشرح «أصول البزودي» للرامشي. ولا شك أن لهذه الشروح قيمتها العلمية، نظراً لسعة اطلاع أصحابها وتمكنهم من المادة.

والقسم الرابع: من هذه الكتب، هو ما جمع فيه أصحابها بين منهجين أو طريقتين في التأليف. منها ما صنعه الإمام «أحمد بن نعمة» في كتابه الأصولي، الذي جمع فيه بين طريقة الفخر الرازي، في كتابه «المحصول»، وطريقة السيف الآمدي في كتابه «الإحكام». وهي محاولة علمية رائدة تستهدف الوقوف على طرائق التأليف في المنهج الواحد. ولعل ابن خلدون ـ رحمه الله ـ كان على علم باختلاف طرق التأليف في المنهج الواحد حين قال عن الإمام الرازي والآمدي: «واختلفت طرائقهما في الفن بين التحقيق والحجاج»[1]. ولعل الله يهيئ لهذا الكتاب من يحققه لنعرف شيئا عن طبيعة بحوثه.

كما كتب بعض علماء الحنفية في الجمع بين المنهجين، كالشيخ جمال الدين الحصيري في كتابه: «الطريقة الحصيرية في الخلاف بين الحنفية والشافعية في أصول الفقه». ثم تلته ـ فيما أعلم ـ محاولة ابن الساعاتي في كتابه: «بديع النظام الجامع بين كتاب البزدوي والإحكام» ـ يريد إحكام الآمدي.

وتعتبر هذه المحاولات نواة لما كتب بعد ذلك في المنهجين معا.

---

(١) راجع «المقدمة» لابن خلدون: ٤٢٠.

والقسم الخامس: من هذا الكتب هو ما صنعه الإمام محمود بن محمد الزنجاني - رحمه الله - في كتابه «تخريج الفروع على الأصول». والكتاب محاولة منهجية رائدة، وأنموذج رائع لمخطط يرسم علاقة الفروع والجزئيات من أحكام الفروع بأصولها وضوابطها من القواعد الكليات، ضمن إطار تقييد الاختلاف بين المذهبين: الشافعي والحنفي، وبيان الأصل الذي ترد إليه كل مسألة خلافية بينهما. كما في ذلك تربية للملكة الفقهية المؤهلة للاستدلال والترجيح، القادرة على تفريع المسائل من قواعدها الكبرى، وإمكان رد الحوادث المستجدة إلى ما يناسبها من الأصول»[(١)].

ومحاولة الزنجاني هذه، تعتبر رائدة، غير مسبوق بها، يقول عنها في خطبة كتابه: «وحيث لم أر أحدا من العلماء الماضين، والفقهاء المتقدمين، تصدى لحيازة هذا المقصود، بل استقل علماء الأصول بذكر الأصول المجردة، وعلماء الفروع بنقل المسائل المبددة، من غير تنبيه على كيفية استنادها إلى تلك الأصول. أحببت أن أتحف ذوي التحقيق من المناظرين بما يسر الناظرين، فحررت هذا الكتاب كاشفا عن النبأ اليقين، فذللت فيه مباحث المجتهدين، وشفيت غليل المسترشدين. فبدأت بالمسألة الأصولية التي ترد إليها الفروع في كل قاعدة، وضمنتها ذكر الحجة الأصولية من الجانبين - يعني الشافعية والحنفية - ثم رددت الفروع الناشئة منها إليها، فتحرر الكتاب مع صغر حجمه، حاويا لقواعد الأصول، جامعا لقوانين الفروع»[(٢)].

---

(١) راجع كتاب «تخريج الفوع على الأصول» للزنجاني: ١٣، ١٤، ٣٤، ٣٥.

(٢) المرجع السابق.

وقد مهد الزنجاني ـ رحمه الله ـ بهذه المحاولة الطريق لمن جاء بعده، فألف الأسنوي كتابه «التمهيد في تخريج الفروع على الأصول». وألف التلمساني كتابه «مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول».

أما **القسم السادس**: من هذه الكتب، فهو ما وضعه بعض علماء هذا العصر من مؤلفات تناولوا فيها دراسة موضوعات أصولية خاصة، أشبه بالبحوث التخصصية في وقتنا الحاضر، يفردونها بالبحث والتحقيق، من ذلك مثلا: كتاب «المحقق من علم الأصول فيما يتعلق بأفعال الرسول» ﷺ. لأبي شامة المقدسي ـ رحمه الله. وهذا الموضوع يبحث عادة ضمن مسائل السنة في كتب الأصول العامة. ونظرا لأهميته وكثرة فروعه أفرده بالبحث.

وللقرافي ـ رحمه الله ـ كتاب «الاستغناء في أحكام الاستثناء»، وكتاب «العقد المنظوم في الخصوص والعموم». وهذه المواضيع تبحث أيضا في كتب الأصول العامة ضمن مباحث «ما يشترك فيه الكتاب والسنة». ولا شك أن إفراد مثل هذه المواضيع في مؤلفات مستقلة، يكون لها من العمق والتحقيق والشمول ما لا يتوفر في العادة عند بحثها ضمن المواضيع العامة.

كانت هذه أهم خصائص الفكر والتأليف الأصولي في القرن السابع الهجري ـ في نظري ـ ولعل الله يهيئ لهذا البحث من يتابعه، والعلوم ـ كما قيل ـ إنما تتم بتلاحق الأفكار.

** ** **

المبحث الثالث

في خصائص كل من طريقتي المتكلمين والحنفية في التأليف الأصولي

وحيث تميزت في هذا العصر خصائص طريقة المتكلمين وخصائص طريقة فقهاء الحنفية في التأليف الأصولي، يجدر بنا أن نوجز أهم خصائص الطريقتين، مع الإشارة إلى مدى تأثر علماء هذا العصر بمن قبلهم، وذلك ضمن المطلبين التاليين:

المطلب الأول

خصائص طريقة المتكلمين في التأليف الأصولي

وتسمى طريقة الشافعية أيضا، لأن أول من ألف على وفقها هو الإمام الشافعي ـ رحمه الله. وبهذه الطريقة التزم علماء المذهب الشافعي، وفقهاء المالكية والحنابلة والظاهرية، وجل كتب الشيعة عليها[1]. وتمتاز هذه الطريقة:

١ ـ بتحقيق المسائل وإثباتها بأدلتها، وتحرير النقول عن المذاهب، وتمحيص ما فيها من خلاف مع التبسط في الجدل والمناظرة والاستدلال العقلي.

---

(١) راجع كتاب «الأصول العامة للفقه المقارن» لمحمد تقي الحكيم. ص: ٨٤.

ولما كان الجدل هو سمة كثير من المسائل باعتباره الأسلوب القوي المفضي إلى إلزام الخصم، فقد توسعوا في مباحث القياس والاعتراضات الواردة عليه. حتى بلغت عند بعضهم ثلاثين اعتراضا. وبلغت عند ابن الحاجب خمسة وعشرين. وقال الرازي: إنها أربعة[1].

وخالف في ذلك الغزالي، فأعرض عن ذكر بعضها في أصول الفقه وقال: «إن النظر فيها هو نظر جدلي يتبع شريعة الجدل التي وضعها الجدليون باصطلاحهم. وفائدتها ليست من جنس أصول الفقه، بل هي من علم الجدل، فينبغي أن تفرد بالنظر، ولا تمزج بالأصول التي يقصد بها تذليل طرق الاجتهاد للمجتهدين»[2].

وصنيع الغزالي هذا هو الجدير بالتقدير. وهو صنيع الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ الذي يعتبر أول من ميَّز الجدل عن الأصول[3]. وكذا القاضي الباقلاني ـ رحمه الله ـ من بعده[4].

٢ ـ الاهتمام الزائد بالحدود والتعريفات، والذي جاء نتيجة اشتغالهم بالمنطق، حتى إنهم جعلوا معرفة الحد من الأمور اللازمة للمشتغلين بالعلوم.

قال ابن برهان: «أجل من الحق المحتوم، في حق كل خائض في فن من الفنون، أن يبين حده ومقصوده وأصله ومادته»[5]. ومثله عند إمام الحرمين[6].

---

(١) راجع «نزهة الخاطر شرح روضة الناظر» لابن بدران (٣٤٦/٢).
(٢) راجع المستصفى (٣٤٩/٢).
(٣) راجع كتاب «أليس الصبح بقريب» للطاهر بن عاشور. ص: ٢٠٣.
(٤) راجع الموافقات للشاطبي (٣١/١).
(٥) راجع «الوصول إلى الأصول» لأحمد بن علي بن برهان (٤٩/١).
(٦) راجع البرهان (٨٣/١).

وقال بعضهم في إفراط: «الحد على الحقيقة أصل كل علم، فمن لا يحيط به علما لا نفع له بما عنده»[1].

وهذه مغالطة: «لأنهم إلى الآن لم يسلم لهم حدٌّ لشيء من الأشياء إلا ما يدَّعيه بعضهم وينازعهم فيه آخرون»[2]. ولا يزال محققو هذا العلم ينادون بوجوب إبعاد تلك المباحث المتعلقة بالحدود والتعريفات التي تسمى بالمبادئ الكلامية أو المنطقية، ويرون أن وجودها في علم الأصول فضول. ولعل أقدم محاولة في ذلك هي محاولة أبي الحسين البصري (ت٤٣٦) هـ في كتابه «المعتمد»[3].

والإمام الغزالي على الرغم من أنه هو المازج الحقيقي للمنطق بأصول الفقه، كان يرى أن المقدمة المشتملة على هذه المباحث ليست من جملة أصول الفقه، ولا من مقدماته الخاصة[4]. ورغم إيمانه ـ رحمه الله ـ بوجوب تصفية علم أصول الفقه من هذه الموضوعات، إلا أنه لم يجد بدا من الميل إلى تقليد الأصوليين فقال: «وبعد أن عرفناك إسرافهم في هذا الخلط، فإنا لا نرى أن نخلي هذا المجموع عن شيء منه، لأن الفطام عن المألوف شديد، والنفوس عن الغريب نافرة»[5].

والإمام الغزالي ـ رحمه الله ـ على الرغم من مناهضته للجزء الإلهي، وبعضا من الجزء الطبيعي من الفلسفة اليونانية في مؤلفه الذي سماه «تهافت

(١) راجع «شرح الكوكب المنير» لابن النجار (٩٠/١).
(٢) راجع كتاب «نقض المنطق» لابن تيمية ص: ١٨٤.
(٣) راجع المعتمد لأبي الحسين البصري (٣/٤).
(٤) راجع المستصفى (١٠/١).
(٥) راجع المستصفى (١٠/١).

الفلاسفة» إلا أنه قد استهواه الجزء المنطقي، فقال عنه: «أما المنطقيات فأكثرها على منهج الصواب، والخطأ نادر فيها»[1].

ومن أجل ذلك ألف فيه كتبا، بسطه فيها، وبين فائدته، مثل «معيار العلم»، و«محك النظر»، و«القسطاس المستقيم»، إلى جانب مقدمات لبعض كتبه، كمقدمة «مقاصد الفلاسفة» ومقدمة كتاب «المستصفى» الذي خطا فيها خطوة جريئة، فأصدر فيه ما يشبه الفتوى بوجوب أن يتعلم المنطق كل باحث في العلوم الإسلامية، كي تكون علومه موثوقا بها، قال: «نذكر في هذه المقدمة مدارك العقول، وانحصارها في الحد والبرهان، ونذكر شرط الحد الحقيقي وأقسامها... وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها، فلا ثقة له بعلومه أصلا»[2].

ولم يكتف بتوجيه الدعوة إلى وجوب تعلم المنطق، بل راح يغتنم كل فرصة ليخصص الفقه في حديثه عن جدوى المنطق، كمنهج للبحث في العلوم، فقال: «يشمل جدواه جميع العلوم النظرية: العقلية منها والفقهية، فإنا سنعرفك أن النظر في الفقهيات، لا يباين النظر في العقليات في ترتيبه وشروطه»[3].

وانتهى من ذلك إلى مرحلة عملية، فألف كتباً بيَّن فيها كيفية استعمال الطرائق المنطقية في البحوث والمناظرات الفقهية. فقال في «معيار العلم» بعد تقريره لأشكال القياس الحملي وأضربه: «فإن قيل: فهل لكم في تمثيل المقاييس الأربعة عشر، أمثلة فقهية لتكون أقرب إلى فهم الفقهاء؟ قلنا:

---

(١) راجع مقاصد الفلاسفة للغزالي ص: ٣٢.
(٢) راجع المستصفى (١/١٠).
(٣) راجع معيار العلم للغزالي: ٦٠.

نعم. نفعل ذلك، ونكتب فوق كل مقدمة يحتاج لردها إلى الأول، بعكس أو افتراض، أنه بعكس أو فرض. ونكتب على الطرف أنه إلى أي قياس يرجع، إن شاء الله تعالى.

قال: أمثلة الشكل الأول: كل مسكر خمر. وكل خمر حرام. فكل مسكر حرام»[١]. وعلى هذا النسق مشى في تقريراته المنطقية، وبخاصة في كتابه «معيار العلم» يورد أمثلته بشكل أوسع.

ويبدو أن الإمام الغزالي قد استهوته أقيسة المناطقة، بسبب ما اتفق له في هذا الحديث النبوي، فراح يعمم ذلك في سائر أبواب الفقه. وقد تعقبه في ذلك معاصره الإمام محمد بن علي المازري (ت ٥٣٦) هـ[٢]. عندما تناول هذا الحديث بالشرح، فقال: «وقد أراد بعض أهل الأصول أن يمزج هذا بشيء من علم أصحاب المنطق، فيقول: إن أهل المنطق يقولون: لا يكون القياس، ولا تصح النتيجة إلا بمقدمتين، فقوله: كل مسكر خمر» مقدمته لا تنتج بانفرادها شيئاً.

وهذا وإن اتفق لهذا الأصولي ـ أي في نظم هذا الحديث الذي جاء على رسم المنطق مصادفة ـ وفي موضع أو موضعين في الشريعة، فإنه لا يستمر في سائر أقيستها، ومعظم طرق الأقيسة الفقهية لا يسلك فيها هذا المسلك، ولا يعرف من هذه الجهة». إلى أن قال: «وإنما نبهنا على ذلك لما ألفينا بعض المتأخرين صنف كتاباً أراد أن يرد فيه أصول الفقه لأصول علم المنطق»[٣].

---

(١) المرجع السابق: ١٤٩.

(٢) راجع ترجمته في الديباج: ٢٧٩. وشجرة النور: ١٢٧.

(٣) عن الموافقات للشاطبي (٤/٣٣٧).

وقال الأبياري أيضاً في الرد على الغزالي في خلطه علم المنطق بأصول الفقه قال: «ومن الضلال البين تفسير العربية على اصطلاح أصحاب المنطق، وهو محاولة تفسيرها بالعجمية. ولقد تعجبت ممن يريد أن يتكلم في حقائق الأصول على مقتضى اللغة العربية بمثل هذا الوهم والخيال الباطل». راجع: (٣٦٩/٢) من الجزء الأول.

ولقد وجهت إلى الإمام الغزالي وأنصار دعوته هذه، اعتراضات شديدة من قبل فقهاء المسلمين. يقول ابن تيمية رحمه الله: «وأما المنطق، فمن قال: إنه فرض كفاية، وأن من ليس له به خبرة، فليس له ثقة بشيء من علومه، فهذا القول في غاية الفساد من وجوه كثيرة... ومع هذا فلا يصح نسبة وجوبه إلى شريعة الإسلام بوجه من الوجوه، إذ من هذه حاله فإنما أتى من نفسه بترك ما أمر الله به من الحق حتى احتاج إلى الباطل.. ولهذا ما زال علماء المسلمين وأئمة الدين يذمون أهله وينهون عنه وعن أهله، حتى رأيت للمتأخرين فتيا فيها خطوط جماعة من أعيان زمانهم من أئمة الشافعية والحنفية وغيرهم، فيها كلام عظيم في تحريمه وعقوبة أهله، حتى إن من الحكايات المشهورة التي بلغتنا أن الشيخ أبا عمرو بن الصلاح أمر بانتزاع مدرسة معروفة من أبي الحسن الآمدي، وقال: أخذها منه أفضل من أخذ «عكا». مع أن الآمدي لم يكن أحد في وقته أكثر تبحراً في العلوم الكلامية والفلسفية منه. وكان من أحسنهم إسلاماً وأمثلهم اعتقاداً»[1].

وهذا ابن قدامة المقدسي ـ صاحب المغني ـ «عندما أثبت في أوائل» الروضة في أصول الفقه «تلك المقدمة المنطقية، قام إليه أبو إسحاق العلثي ـ بالثاء ـ عندما اطلع على «الروضة»، ورأى فيها المقدمة في كتابه، وأنكر

---

(١) راجع كتاب «نقض المنطق»: ١٨٥.

عليه ذلك، فأسقطها الشيخ أبو محمد من «الروضة» بعد أن انتشرت بين الناس. فلهذا توجد في نسخة دون نسخة. ولما اختصر الطوفي[1] الكتاب أسقط المقدمة واعتذر بأعذار: منها ـ وهو الذي عول عليه ـ أنه لا تحقيق له في المنطق، ولا أبو محمد له تحقيق به أيضاً»[2].

ويبدو أنه لما أصدر ابن الصلاح فتواه بتحريم الاشتغال بالمنطق[3]، قامت ردود فعل مضادة. حيث رأى فريق من العلماء في دعوة الغزالي وجاهة، واعتبروا المنطق من العلوم التي ليس فيها ما يخالف الشرع. ومن ثمة اتجهوا إليه بالتدريس والتأليف، وأدخلوه في بحوثهم الأصولية والفقهية. فألف سراج الدين الأرموي كتابه: «بيان الحق». وفي هذا العنوان ما يشير إلى رد الفعل الذي ذكرناه. وألف أيضا «مطالع الأنوار» و«المناهج».

كما ألف أفضل الدين محمد بن ناماور الخونجي (ت: ٦٤٦) هـ[4]. كتابه «كشف الأسرار عن غوامض الأفكار» و«الموجز» و«الجمل». وألف شمس الدين الأصفهاني «غاية المطلب» في المنطق، وضمَّن كتابه «القواعد في الفنون الأربعة» علم المنطق.

كما أصر ابن الحاجب على إثبات المقدمة المنطقية في كتابه «المنتهى» و«المختصر». واستمر الحال على هذا النشاط إلى أن ظهر شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ الذي درس المنطق دراسة مستفيضة،

---

(١) هو سليمان بن عبد القوي الحنبلي، الفقيه الأصولي. له «مختصر شرح الروضة» في أصول الفقه. توفي سنة (٧١٦هـ). راجع ترجمته في: بغية الوعاة (٥٩٩/١). وشذرات الذهب (٣٩/٦).

(٢) راجع «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد» لابن بدران: ٢٤٠.

(٣) انظر: الفتوى في كتاب «فتاوى ابن الصلاح». ص: ٧٠وما بعدها.

(٤) راجع ترجمته في البداية والنهاية (١٦٧/١٣).

وتفطن إلى مواطن الضعف فيه، وأبان عن حقيقته في كتبه مثل: «الرد على المنطقيين»، «ونقض المنطق» و«تجريد النصيحة» الذي لخصه السيوطي في كتابه «صون المنطق»، إلى جانب البحوث المتفرقة في فتاويه المجموعة. فقد كان ـ رحمه الله ـ من أحسن من حلل مسائله، وأوضح ما تنطوي عليه من الخطأ والقصور والمغالطات[١].

٣ ـ كما امتازت طريقة المتكلمين بعدم الالتفات إلى الفروع الفقهية، إلا على سبيل التمثيل والإيضاح.

يقول إمام الحرمين ـ رحمه الله: «ثم يكتفي الأصولي بأمثلة من الفقه يتمثل بها في كليات من أصول الفقه»[٢]. ويرى الأبياري ـ رحمه الله ـ أنه لا مبرر لذلك. يقول في شرحه لكلام إمام الحرمين السابق: «أما الأمثلة فغير محتاج إليها، وإن كان ذكرها معينا على السلوك. ولكن لابد من تصور الأدلة في النفوس حتى تتقرر دلالتها، ومن أي جهة دلت. وإذا تصورت من جهة دلالتها، تصور مدلولها، وهذا المقدار مكتفى به»[٣].

وهو رأي الغزالي أيضا، قال: «وأما الأصول فلا يتعرض فيها لإحدى المسائل، ولا على ضرب المثال، بل يتعرض فيها لأصل الكتاب والسنة والإجماع، وشرائط صحتها وثبوتها، ثم لوجوه دلالتها الجملية، إما من حيث صيغتها، أو مفهوم لفظها، أو مجرى لفظها، أو معقول لفظها، وهو القياس، من غير أن يتعرض فيها لمسألة خاصة. فبهذا تفارق أصول الفقه فروعه»[٤].

---

(١) وراجع في الموضوع: الموافقات (١/٥٧، ٥٩، ٦٠).
(٢) راجع البرهان (١/٨٥).
(٣) راجع الجزء الأول (١/٢٦١).
(٤) راجع المستصفى (١/٥).

٤ ـ كما امتازت طريقة المتكلمين بجنوحها إلى الإكثار من القضايا العقلية والكلامية والعربية، التي هي بعلم الكلام واللغة أليق بعلم الأصول.

وذلك كالبحث عن المعرفة والدليل والحكم والنظر، وأقسام الأدلة والبراهين. وكمسألة الحسن والقبح العقليين، وعصمة الأنبياء قبل البعثة. وكفصول كثيرة من النحو، نحو معاني الحروف، وتقاسيم الاسم والفعل والحرف، والكلام على الحقيقة والمجاز، وعلى الاشتراك والترادف والاشتقاق وشبه ذلك. وكالخلاف مع المعتزلة في الواجب المخير والحرام المخير. فإن كل فرقة ـ كما يقول الشاطبي ـ موافقة للأخرى في نفس العمل، وإنما اختلفوا في الاعتقاد، بناء على أصل محرر في علم الكلام[١].

والغزالي ـ رحمه الله ـ أحسن من كشف عن هذا الاستطراد، فقال: «وإنما أكثر فيه المتكلمون من الأصوليين، لغلبة الكلام على طبائعهم، فحملهم حب صناعتهم على خلطه بهذه الصنعة، كما حمل حب اللغة والنحو بعض الأصوليين على مزج جملة من النحو بالأصول»[٢].

٥ ـ تأثر بعض البحوث التي أوردها المتكلمون في كتبهم الأصولية بما التزموا به من عقائد كلامية.

يقول الإمام «علاء الدين السمرقندي ـ رحمه الله ـ «في كتابه «ميزان الأصول»: «اعلم أن أصول الفقه والأحكام فرع لعلم أصول الكلام.. فكان من الضرورة أن يقع التصنيف في هذا الباب على اعتقاد مصنف الكتاب»[٣].

ويقول ابن خلدون ـ رحمه الله: «وكان من أحسن ما كتب فيه ـ أي

---

(١) راجع الموافقات (١/٤٤، ٤٥).

(٢) راجع المستصفى (١/١٠).

(٣) راجع كشف الظنون (١/١١٠).

علم أصول الفقه - المتكلمون، كتاب «البرهان» لإمام الحرمين، و«المستصفى» للغزالي، وهما من الأشعرية، وكتاب «العمد» لعبد الجبار، وكتاب «المعتمد» لأبي الحسين البصري، وهما من المعتزلة. وكانت الأربعة قواعد الفن وأركانه»[1].

وعلى سبيل المثال، فقد ظهر هذا التأثر واضحا في مباحث التعليل. فالذين أجازوا في علم الكلام تعليل أفعال الله تعالى، ومنها أحكامه بمصالح العباد، أجازوا التعليل في أصول الفقه، والذين منعوه هناك منعوه هنا. والمتوسطون توسطوا[2].

كما جاء واضحا أيضا في مسألة الأمر. قال في «المسودة»: «إذا وردت صيغة «افعل» من الأعلى إلى من دونه متجردة من القرائن، فهي أمر - وهذا رأي الحنابلة وغيرهم من الفقهاء. قال: وقالت المعتزلة: لا يكون أمرا إلا بإرادته الفعل. وقالت الأشعرية: ليست للأمر صيغة، وصيغة «افعل» لا تدل عليه إلا بقرينة، وإنما الأمر معنى قائم بالنفس»[3].

ولو تتبعت المسائل الأصولية التي انبنت على خلاف كلامي لبلغت سفرا[4].

٦ - يلاحظ على طريقة المتكلمين أن الكتب المؤلفة فيها رتبت موضوعاتها، ونظمت منذ عهد الغزالي في إطار المباحث التالية:

---

(١) راجع كتاب «المقدمة» ص: ٤٢٠.

(٢) راجع المستصفى (٣٤٢/٢). وشرح الأسنوي على المنهاج (٣٩/٣). و«كشف الأسرار عن أصول البزدوي» لعبد العزيز البخاري (١٧١/٤).

(٣) راجع المسودة في أصول الفقه لآل تيمية: ٤.

(٤) وهناك رسالة ألفها الدكتور «محمد العروسي» بعنوان: «المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين».

١ ـ المقدمات أو المبادئ، وتشمل تعريف أصول الفقه وموضوعه وفائدته واستمداده، وبعض المباحث النظرية والمنطقية ومباحث اللغة.

٢ ـ الأحكام الشرعية، من الوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة وما يتعلق بها من المسائل، كتعريف الحكم والحاكم والمحكوم فيه والمحكوم عليه.

٣ ـ الأدلة الشرعية: الكتاب والسنة والإجماع، ثم ما تشترك فيه هذه الثلاثة، وهو السند والمتن. ثم ما يختص بالكتاب والسنة. ثم القياس ومسالك العلة، والاعتراضات الواردة على القياس، ثم الأدلة المختلف فيها، كالاستدلال والاستصحاب وغيرها.

٤ ـ مسائل الاجتهاد وأحكامه، والتقليد ومسائله، ثم باب الترجيحات.

ورتب بعضهم كتابه على ترتيب الأدلة الشرعية في تقديم الكتاب ثم السنة ثم الإجماع فالقياس، ثم الأدلة المختلف فيها، ثم الترجيح فالاجتهاد، كما هو صنيع البيضاوي في كتابه «منهاج الوصول إلى علم الأصول».

أما الغزالي ـ رحمه الله ـ فقد جعل مقدمة كتابه «المستصفى» خاصة بالحد والبرهان وأقسامهما وشروطهما، وجعل مبحث الألفاظ في آخر الكتاب ضمن القطب الثالث، في كيفية استثمار الأحكام من الأصول.

يقول «نجم الدين الطوفي» عن طريقة الغزالي هذه: «بأنها طريقة الحكماء الأوائل وغيرهم. لا تكاد تجد لهم كتابا في طب أو فلسفة إلا وقد ضبطت مقالاته وأبوابه في أوله، بحيث يقف الناظر الذكي من مقدمة الكتاب على ما في أثنائه»[1].

---

(١) راجع كتاب «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد» لابن بدران: ٢٤٠.

وقد أعجب الأبياري بترتيب الغزالي، فقال معترضا على ترتيب كتاب «البرهان» لإمام الحرمين: «والكتاب أيضا غير مشتمل على الترتيب على التحقيق، وإنما الترتيب الحسن في هذا ما ذكره «أبو حامد» ولا مزيد عليه في الحسن. ونحن نرى أن نذكره ههنا على غرِّه، إذ هو مستقيم لا اختلاف فيه، ولا اعتراض عليه»[1].

وبحث معظمهم الموضوعات ضمن مسائل[2]، باعتبار «أن موضوع علم أصول الفقه هو أدلة الفقه، لأنه يبحث فيها عن العوارض اللاحقة لها من كونها عامة وخاصة، وأمرا ونهيا، وهذه الأشياء هي المسائل»[3].

والذي يحسن ذكره في نهاية هذا المطلب، هو أن بعض العلماء وصفوا بالتحقيق، ومعناه: إثبات المسائل بأدلتها[4]. وذلك بسبب ما انتهى إليهم من كتب المتقدمين، واطلاعهم عليها وقيامهم بالموازنة بين الأدلة والترجيح بينها.

كما اشتهر في أوساطهم مصطلح «التصحيح»، ووصف بعض العلماء بذلك، يقول الأسنوي ـ رحمه الله ـ عن الإمام فخر الدين الرازي والآمدي وابن الحاجب: «بأن كل واحد من هؤلاء قد صار عمدة في التصحيح يأخذ به آخذون»[5]. ومعناه ـ والله أعلم ـ الترجيح بين الأقوال عند اختلافها، أو بين القولين عند إطلاقهما[6].

---

(١) راجع: (٢/٥٥٨) من الجزء الأول.
(٢) راجع التعريفات للجرجاني: ٢١١.
(٣) راجع شرح الأسنوي على المنهاج (١/١٨).
(٤) راجع التقرير والتحبير (١/٢٨).
(٥) راجع شرح الأسنوي (١/٦).
(٦) راجع هذا المعنى في: شرح الكوكب المنير (١/٢٩).

المطلب الثاني
خصائص طريقة الحنفية في التأليف الأصولي

وسميت بذلك لأن علماء الحنفية هم الذين التزموا التأليف بها. وتسمى أيضاً بطريقة الفقهاء. وأبو حنيفة ـ رحمه الله ـ وارث علم ابن مسعود الذي جمع إلى روايته عن رسول الله ﷺ فقه عمر بن الخطاب، واجتهادات علي بن أبي طالب. فجذور الفقه الحنفي عريقة في التلقي عن هؤلاء الصحابة الكرام رضي الله عنهم.

ولعل أصدق تصوير للدور الذي قام به أبو حنيفة ـ رحمه الله ـ هو وأصحابه في خدمة الفقه الإسلامي القول المشهور: الفقه زرعه عبد الله بن مسعود، وسقاه علقمة، وحصده إبراهيم، ودرسه حماد، وطحنه أبو حنيفة، وعجنه أبو يوسف، وخبزه محمد، فسائر الناس يأكلون من خبزه[1].

وأبو حنيفة ـ رحمه الله ـ وصاحباه لم يدونوا أصول استنباطهم كما فعل الشافعي ـ رحمه الله ـ وإنما تركوا مسائل رويت عنهم، تعرف بمسائل الأصول، أو مسائل ظاهر الرواية، التي أصبحت تمثل المذهب الحنفي على الحقيقة. ثم كان موقف الأتباع تجاه تلك الفروع الفقهية المتنوعة، وبعض القواعد المنثورة في ثنايا هذه الفروع أن عمدوا إليها بالتخريج، وجمعوا المتشابه منها بعضه إلى بعض، واستخلصوا منها القواعد والضوابط، وجعلوها أصولاً لمذهبهم، ليؤيدوا بها الفروع الفقهية المنقولة عن أئمتهم، ولتكون سلاحاً لهم في مقام الجدل والمناظرة.

---

(١) عن بحث أعده الدكتور «محمد إبراهيم علي» بعنوان: «المذهب عند الحنفية». وهو ضمن الكتاب السادس والعشرين من مطبوعات مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى. ص: ٦١.

«فالمسائل الأصولية المذكورة في كتب الأصول، «كالبزدوي» ونحوه، إنما هي أصول مخرجة على كلام الأئمة، ولا تصح بها رواية عن أبي حنيفة وصاحبيه»[1]، وإنما استنبطوا تلك القواعد الأصولية مما رأوا أن أئمتهم بنوا عليها اجتهادهم، ولذا نجد «أبا بكر الجصاص» ـ وهو من كبار أئمتهم ـ يقرر القاعدة الأصولية ثم يقول: «على هذا تدل أصول أصحابنا ومسائلهم»[2].

فكانوا إذا قرروا القواعد الأصولية، بناء على الفروع الفقهية المنقولة عن أئمتهم، ثم جاء فرع فقهي يخالف هذه القواعد، شكلوها بالشكل الذي يتناسب مع هذا الفرع، تشكيلاً يخلصهم من التناقض بين هذا الفرع الفقهي وتلك القاعدة الأصولية[3]. ولذا جاءت كتاباتهم أمس بالفقه، وأليق بالفروع، لكثرة الأمثلة فيها والشواهد، وبناء المسائل فيها على النكت الفقهية[4].

واشتد دفاعهم عن هذه القواعد والأصول، حتى أنهم كانوا يجعلون من فرع فقهي قاعدة بذاتها، وربما أضافوا إلى القاعدة قيوداً جديدة بحيث تشمل الفرع المعارض.

وبناء على ذلك، فقد تقرر في أصول بعضهم: «أن كل آية تخالف قول علماء المذهب تحمل على النسخ، أو على الترجيح، والأولى أن تحمل على التأويل من جهة التوفيق. وأن كل خبر يجيء بخلاف قول

---

(١) راجع كتاب «حجة الله البالغة» للدهلوي (١/٦٠).

(٢) انظر أصول الجصاص المسمى بـ «الفصول في الأصول» (١/١٥٦، ١٦٨، ٢٤٦، ٣٨٥).

(٣) انظر أصول الفقه للبرديسي: ١٦.

(٤) راجع المقدمة لابن خلدون: ٣٦٠.

الأصحاب يحمل على النسخ، أو على أنه معارض بمثله، أو يحمل على التوفيق»[1].

ونتيجة لهذا التوجيه المقصود لنصوص أئمتهم، وقعوا في تناقض يظهر بالمقارنة بين أصولهم وأصول الشافعية[2].

ولقد تنبه لهذا التناقض «علاء الدين السمرقندي» حين قال: «وتصانيف أصحابنا ـ رحمهم الله ـ في هذا النوع قسمان: قسم وقع في غاية الإحكام والإتقان، لصدوره ممن جمع الفروع والأصول، وتبحر في علوم المشروع والمعقول، مثل الكتاب الموسوم «بمآخذ الشرائع»، والموسوم «بكتاب الجدل» للشيخ الإمام الزاهد رئيس أهل السنة «أبي منصور الماتريدي السمرقندي» ـ رحمه الله ـ ونحوهما من تصانيف أساتذته وأصحابه رحمهم الله.

وقسم وقع في نهاية التحقيق والمعاني، وحسن الترتيب والمباني، لصدوره ممن تصدى لاستخراج الفروع من ظواهر المسموع، غير أنهم لما لم يتمهروا في دقائق الأصول في قضايا العقول، أفضى رأيهم إلى المخالفين في بعض الفصول. ثم هجر القسم الأول، إما لتوحش الألفاظ والمعاني، وإما لقصور الهمم والتواني. واشتهر القسم الآخر، لميل الفقهاء إلى الفقه المحض، وإن وقع في البعض شوب المخالفة والنقض»[3].

ويلاحظ على طريقة التأليف عند الحنفية أن معظم كتب الأصول

(١) انظر: رسالة الأصول للكرخي المطبوعة مع «تأسيس النظر» للدبوسي. ص: ٨٤وما بعدها.

(٢) انظر كتاب: «أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء» لمصطفى الخن. ص: ٢٦١.

(٣) انظر: ميزان الأصول لعلاء الدين السمرقندي. ص: ٣.

الأولى كان أصحابها مقيدين في تأليفهم بكتب الفقه والأحكام، فكتاب «الفصول في الأصول» للجصاص مثلا، جعله مقدمة أصولية لكتابه «أحكام القرآن» الذي يمثل أساسا فقه الحنفية نحو آيات الأحكام. وكتاب «تقويم الأدلة» للدبوسي يعد استدراكا لما فاته في كتاب «الهداية». وكتاب «أصول السرخسي» صنفه تبيانا لأصول المسائل التي بنى عليها شرحه لكتب «محمد بن الحسن»[1].

أما كتاب «كنز الوصول إلى معرفة الأصول» للبزدوي، فهو كما قال عنه مؤلفه «بيان للنصوص بمعانيها، وتعريف الأصول بفروعها»[2].

ويأتي هذا الكتاب في نهاية سلسلة الأعمال الأصولية المبدعة، التي أسهمت في وضع المنهج الأصولي للمذهب الحنفي. فكان بحق أبين كتاب في أصول الحنفية، وأوضح ما كتب على طريقتهم. ومن ثم كان اعتماد المتأخرين عليه، حيث أصبح محور الدرس والتأليف. على الرغم مما امتاز به من التركيز والإيجاز، الذي لا يبلغ في نهاية الأمر ما بلغه عند المتكلمين.

لأن علماء الحنفية تكاد تكون كتبهم خالية من المصطلحات المنطقية والمباحث الكلامية، وإن لم تخل من مباحث الجدل والمناظرة المستخدمة أساسا في باب القياس[3].

وإن كان منهج المتكلمين بتركيزه على القواعد الأصولية ومناقشتها، على ضوء المفاهيم اللغوية والاستدلالات العقلية، قد هيأ مجالا واسعا

(١) انظر: الفكر الأصولي للدكتور عبد الوهاب أبو سليمان. ص: ٤٥٣.
(٢) انظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي (١/١٨).
(٣) انظر كتاب «أصول الفقه» لمحمد أبي زهرة. ص: ٣٧٢.

لتطويرها على قدر ما في اللغة العربية من أساليب، والقضايا العقلية من تنوع، فإن منهج الحنفية باستفادته من المنهج السابق، وتأسيسه القواعد الأصولية على ضوء فتاوى الأئمة والفقهاء، قد أنتج أصولا ضابطة للفروع، ممزوجة بها، متآخية معها، متسعة اتساع الفقه نفسه[1].

وكما تأثر المنهج الحنفي بمنهج المتكلمين، فقد تأثر بعض المتكلمين بمنهج فقهاء الحنفية، حين عمدوا إلى تطبيق قواعد الأصول على المذهب الفقهي. كما صنع «الزنجاني» و«الأسنوي» في الفقه الشافعي، وكما صنع «التلمساني» مع الفقه المالكي، و«ابن اللحام» مع الفقه الحنبلي.

هذا وقد جرت عادة التأليف في طريقة الحنفية أن يبدأ المصنفون بباب الأمر، ثم باب النهي، ثم باب وجوه النظم، ثم باب وجوه البيان، ثم باب وجوه استعمال النظم، ثم باب معرفة وجوه الوقوف على أحكام النظم، ثم باب الحجج الشرعية: الكتاب والسنة، ثم باب البيان، ثم باب الإجماع، ثم باب القياس، وهو أطول باب، وبعده فصول اختص ببحث بعضها الحنفية، كفصل: بيان الأهلية وعوراضها، ثم يختمون في الغالب بباب حروف المعاني. كما هو تبويب الخبازي في كتابه «المغني» الذي يعتبر خلاصة أصول البزدوي وأصول السرخسي[2].

** ** **

(١) راجع كتاب «الفكر الأصولي». ص: ٤٥٥.
(٢) المرجع السابق.

الفَصْلُ الثَّالِث

في حياة المؤلف (الشارح)

ويحتوي على العناصر التالية:

* اسمه ونسبه ومولده
* أسرته.
* نشأته ومراحل حياته.
* شيوخه.
* تلاميذه.
* مؤلفاته.
* عقيدته.
* مذهبه الفقهي.
* مكانته العلمية.
* أخلاقه وثناء العلماء عليه.
* وفاته.

* **اسمه ونسبه:** هو علي بن إسماعيل بن علي بن حسن بن عطية الصنهاجي[1] البلكاني[2] الأبياري[3] الملقب شمس الدين[4]،

---

(١) صنهاجة نسبة إلى صنهاج، وهو صناك - بالصاد المشمة بالزاي والكاف القريبة من الجيم، إلا أن العرب عربته وزادت فيه الهاء بين النون والألف، فصار صنهاج. وصنهاجة - بضم الصاد المهملة وكسرها وسكون النون وفتح الهاء، وبعد الألف جيم - كذا ضبطها ابن الأثير الجزري. قال عنها ابن خلدون: هي قبيلة من أوفر قبائل البربر في الغرب.. لا يكاد قطر من أقطاره يخلو من بطن من بطونهم في جبل أو بسيط. والدولة الصنهاجية دولة نشأت في المغرب، وكانت ذات ضخامة وشأن كبير. وكانوا أولاً عمالاً لبني عبيد، ثم استقلوا بالأمر في إفريقية، حين سار المعز الفاطمي إلى مصر. راجع في هذا الموضوع: تاريخ ابن خلدون (٦/٣٠٩). وتهذيب الأنساب لابن الأثير (٢/٢٤٩). ودائرة المعارف للبستاني (١١/٤٥).

(٢) لم أقف على أصل هذه النسبة سوى ما نقله عبد الرحمن المعلمي في حاشيته على «الإكمال» لابن ماكولا عند قول المصنف: «وأما الأنباري - بتقديم النون على الباء بعد الألف راء - فجماعة». قال: وعلي بن إسماعيل بن علي بن حسن بن عطية التلكاني - شكل بتشديد الكاف، وفي «التوضيح»: ذكرها المصنف - الذهبي - لشيخه أبي العلاء الفرضي: بفتح المثناة فوق وسكون اللام. وقاله هكذا ياقوت: التلكاني: بكسر المثناة فوق وفتح اللام مشددة، وهو الأشبه. والله أعلم». انظر الإكمال (١/١٤٣). والذي يترجح عندي أن صحة ذلك هو البلكاني - بالباء الموحدة من تحت ثم لام وكاف، ثم ألف ثم نون - نسبة إلى «بلكانة» لأنها بطن من بطون صنهاجة، بل هي أعظم قبائل صنهاجة، كما ذكر ابن خلدون. وهو أضبط في هذا الشأن. والله أعلم. وانظر: تاريخ ابن خلدون (٦/٣١١). ودائرة معارف البستاني (١١/٤٥).

(٣) نسبة إلى أبيار: قال المنذري في ضبطها: «هي بفتح الهمزة وسكون الباء الموحدة وبعدها ياء آخر الحروف، وبعد الألف راء مهملة. بلدة مشهورة بغربي الفسطاط». انظر: التكملة لوفيات النقلة (٢/٤٧٧وما بعدها). وانظر في ضبطها: الديباج لابن فرحون. ص: ٢١٣. «ومعجم البلدان» لياقوت الحموي (١/٨٥). وانظر موقعها الجغرافي وعدد سكانها في «دائرة معارف القرن العشرين» لفريد وجدي (١/٣٨).

(٤) ذكره بهذا اللقب: القرافي في كتابه «العقد المنظوم في الخصوص والعموم» بصدد النقل عنه من شرح البرهان. انظر: الصفحات (٤٧٦، ٤٧٧، ٦٢٩، ٦٩٥، ٧٠٨، ٨٦٨). من رسالة الدكتوراه التي حققها الطالب «أحمد الختم» في جامعة أم القرى. وذكر ذلك أيضا ابن فرحون في الديباج. ص: ٢١٣. وصاحب شجرة النور. ص: ١٦٦.

وشهرته بأبي الحسن[1].

* **أما مولده:** فقد قال هو لابن نقطة: «مولدي تقديرا سنة سبع وخمسين وخمسمائة»[2]. وذلك بأبيار[3].

* **أما أسرته:** فالذي ذكره ابن نقطة أن لأبي الحسن ولدان: أبو علي الحسن، ويكنى به، وأخوه أبو محمد، عبد الله، ووصفهما بالعلم[4]. وسيأتي التعريف بهما في تلاميذه.

---

(١) انظر ترجمته بين اختصار وتوسط في:

* التوضيح - توضيح المشتبه - لابن ناصر الدين الدمشقي (ج١، ق٩). مخطوط على فيلم في مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى تحت رقم: (١٣٤٥) تراجم رجال.

* الاستدراك لابن نقطة (ج١، ق١٦). مخطوط على فيلم في مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى تحت رقم: (٨٢٣) تراجم رجال.

* تاريخ الإسلام للذهبي (ج١٦، ق/١٥٦). مخطوط على فيلم في مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى تحت رقم: (٥٩٩) تراجم رجال.

* معجم المؤلفين لرضا كحالة (٣٧/٧).

* التكملة لوفيات النقلة لعبد العظيم المنذري (٤٧٧/٢).

* الإكمال لابن ماكولا (١٤٣/١). * حسن المحاضرة للسيوطي (٤٥٤/١).

* الديباج المذهب ص: ٢١٣. والنسخة المحققة (١٢١/٢).

* المشتبه في الرجال أسمائهم وأنسابهم للذهبي (٩/١).

* تبصير المنتبه بتحرير المشتبه لابن حجر العسقلاني (٣٤/١).

* شجرة النور الزكية لمحمد مخلوف ص: ١٦٦.

* معجم البلدان لياقوت الحموي (٨٥/١). * الفكر السامي للحجوي (٢٣٠/٢).

* الفتح المبين في طبقات الأصوليين للمراغي (٥٢/٢).

* الروض المعطار في خبر الأقطار لمحمد بن عبد المنعم الحميري ص: ١٠.

* دائرة معارف القرن العشرين لفريد وجدي (٣٨/١).

* دائرة معارف البستاني (٣٩٠/٢).

(٢) انظر الاستدراك لابن نقطة (ج١، ق١٦).

(٣) انظر التكملة لوفيات النقلة للمنذري (٤٧٧/٢).

(٤) انظر الاستدراك (ج١، ق١٦). وتبصير المنتبه لابن حجر (٣٤/١).

* **أما نشأته**: فلم تتعرض المصادر التي وقفت عليها لشيء من ذلك.

ويبدو من خلال بعض النصوص أن أبا الحسن الأبياري لما ولد «بأبيار» وتلقى علومه الإبتدائية بها، قصد الإسكندرية عاصمة الإقليم فنـزلها، وفيها تفقه بالشيخ الفقيه «أبي الطاهر إسماعيل بن مكي بن عوف»، وبالشيخ «أبي طالب أحمد بن المسلم اللخمي»، وبالشيخ «أبي عبد الله محمد بن محمد الكِرْكِنْتِي». وسمع من «أبي الطاهر بن عوف»، و«أبي القاسم مخلوف بن علي» المعروف بابن جارة[1].

* **أما مراحل حياته**: فقد ذكرت المصادر المرحلة الأخيرة من حياته، حيث أنه حدَّث ودرَّس بالمدرسة المعروفة «بالزكي التاجر» مدة[2]. وذكر ابن نقطة أنه لقيه بمدرسته[3]. ولسنا ندري عن هذه المدرسة، هل بنيت له أم بناها لنفسه؟

وتذكر بعض المصادر أن أبا الحسن الأبياري ناب في الحكم عن القاضي أبي القاسم عبد الرحمن بن سلامة القضاعي المالكي[4].

ويظهر أنه كان يتنقل في الإقليم للتعليم وغيره. قال المنذري: واجتمعت به بجزيرة مصر حين قدم[5].

* **أما شيوخه**: فقد ذكر هو لابن نقطة: أنه سمع من «أبي الطاهر بن

---

(١) راجع «التكملة» للمنذري (٤٧٧/٢).

(٢) المرجع السابق.

(٣) راجع «الاستدراك» لابن نقطة (ج١/ق١٦).

(٤) راجع «الديباج»: ٢١٣.

(٥) راجع «التكملة» للمنذري (٤٧٨/٢).

عوف»، و«أبي القاسم مخلوف بن علي بن جارة»، و«أبي عبد الله محمد بن محمد الكِرْكِنْتي»[1].

وذكر المنذري أنه تفقه بالإسكندرية على مذهب الإمام أبي عبد الله مالك بن أنس، على الفقيه «أبي الطاهر إسماعيل بن مكي بن عوف»، و«أبي طالب أحمد بن المسلَّم اللخمي»، و«أبي عبد الله محمد بن محمد الكِرْكِنْتي»[2]. وبذلك يكون شيوخه في الحديث هم شيوخه في الفقه تقريبا.

*** فشيوخه في الحديث والفقه:**

١ ـ أبو الطاهر إسماعيل بن مكي بن عيسى بن عوف، ينتهي نسبه إلى الصحابي عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه. كان إمام عصره، وفريد دهره في الفقه على مذهب مالك ـ رحمه الله. وكان من العلماء الأعلام، ومشايخ الإسلام، ظاهر الورع والزهد وكثرة العبادة. وبيت ابن عوف ثغر الإسكندرية بيت كبير شهير بالعلم. اجتمع منهم بالإسكندرية في وقت واحد سبعة. ألف شرحا عظيما على «تهذيب المدونة» للبرادعي في ستة وثلاثين مجلدا، يعرف «بالعوفية». وله شرح على «الجلاب» في عشر مجلدات. وكان السلطان صلاح الدين يعظمه ويراسله ويستفتيه. أخذ عنه الأبياري وجماعة. توفي سنة (٥٨١) هـ[3].

٢ ـ الشيخ أبو عبد الله محمد بن أبي بكر محمد بن الحسن بن علي الربعي الكِرْكِنْتي، نزيل ثغر الإسكندرية. حدَّث عن الفقيه أبي الحجاج يوسف بن عبد العزيز الميورقي. قال المنذري: «تفقه به الأبياري». ومولده

---

(١) راجع «الاستدراك» لابن نقطة (ج١/ق١٦).

(٢) راجع «التكملة» للمنذري (٢/٤٧٧).

(٣) راجع ترجمته في: الديباج: ٩٥. وشجرة النور: ١٤٤.

سنة سبع وخمسمائة. وتوفي بثغر الإسكندرية سنة (٥٩٨) هـ. وكِرْكِنْت: من قرى القيروان، وهي بكسر «الكافين» وبينهما «راء» مهملة ساكنة، و«النون» ساكنة، وآخرها «تاء» ثالث الحروف[١].

٣ ـ وأخذ الفقه عن الشيخ الفقيه الأديب «أبي العباس أحمد بن الشيخ أبي القاسم عبد الغني بن أحمد بن عبد الرحمن بن خلف بن المسَلَّم اللخمي المالكي، المعروف «بالقرطسي» ـ نسبة إلى أحد أجداده[٢] ـ وينعت بالنفيس. تفقه على مذهب مالك بالفقيه «أبي منصور ظافر بن الحسين الأزدي». واشتغل بالأصولين والمنطق وغير ذلك. وقرأ الأدب على الشيخ «الموفق أبي الحجاج يوسف بن محمد» وصحبه مدة. وسمع من «الشريف أبي المفاخر سعيد بن الحسين المأموني» وغيره. وتصدر للإقراء. وله ديوان شعر مشهور، مدح جماعة من الملوك والوزراء وغيرهم. وتقلب في الخدمة الديوانية. أخذ عنه الأبياري. توفي بقوص سنة (٦٠٣)هـ[٣].

٤ ـ وأخذ الفقه عن الإمام الفقيه «أبي القاسم مخلوف بن علي بن عبد الحق التميمي القروي الأصل، الإسكندراني الدار والوفاة، المالكي المعروف «بابن جارة». تفقه على مذهب الإمام مالك. ومن شيوخه: «أبو الحجاج يوسف بن عبد العزيز اللخمي»، و«أبو عبد الله محمد بن أبي سعيد الأندلسي»، و«سند بن عثمان الأزدي»، و«أبو عبد الله المازري»،

(١) راجع كتاب «التكملة» للمنذري (٤٣٧/١)، (٤٧٧/٢). وتهذيب الأنساب لابن الأثير (٣٦/٣).

(٢) راجع وفيات الأعيان (١٦٧/١).

(٣) راجع ترجمته في: التكملة (١٠٢/٢). ووفيات الأعيان (١٦٤/١ ـ ١٦٧). وتاريخ الإسلام للذهبي (١٢٠/١٨).

و«أبو عبد الله الحسين بن محمد بن إسماعيل الساوي». سمع منه بمكة. وحدَّث ودرَّس وأفتى وانتفع به جماعة كبيرة منهم الأبياري. و«جارة»: بفتح الجيم وبعد الألف راء مهملة وتاء التأنيث(١).

أما تلاميذه: ففي مقدمتهم ولداه:

١ - أبو علي الحسن بن علي بن إسماعيل بن الأبياري، الشاهد العدل، كانت له معرفة بالأصول، تفقه بوالده، وروى عنه تصانيفه، وسمع الحديث من عبد الله حمزة الأنصاري(٢). ولم أقف على تاريخ وفاته أو شيء من ترجمته غير هذا.

٢ - وأخوه أبو محمد عبد الله الفقيه المالكي، برع في العلم، ودرس، وولي نيابة الحكم والخطابة بالثغر، وكان من المعدلين الصلحاء(٣). ولم أقف على تاريخ وفاته أو شيء من ترجمته غير هذا. ولعله هو أو أخوه من أذن له ابن الحاجب في إصلاح كتابه «جامع الأمهات»(٤).
ومن أبرز تلاميذه الشيخان:

٣ - عثمان بن عمر بن أبي بكر، أبو عمرو، جمال الدين، الفقيه المالكي، المعروف بابن الحاجب. ولد بـ «إسنا»، ثم انتقل إلى القاهرة

---

(١) راجع ترجمته في: التكملة (١/٧٠). وحسن المحاضرة (١/٤٥٣). وشذرات الذهب (٤/٢٧٦).

(٢) ذكره الإمام منصور بن سليم في كتابه «مشتبه الأسماء» (٢/ب). مخطوط على فيلم بمركز البحث العلمي بجامعة أم القرى. برقم (١٤٧٥). تراجم رجال. وانظر الإكمال (١/١٤٣). وتبصير المنتبه (١/٣٤).

(٣) ذكره الإمام منصور بن سليم في كتابه «مشتبه الأسماء» (٢/ب). مخطوط على فيلم بمركز البحث العلمي بجامعة أم القرى. برقم (١٤٧٥). تراجم رجال. وانظر الإكمال (١/١٤٣). وتبصير المنتبه (١/٣٤).

(٤) راجع الديباج: ٣٣٤. ونيل الابتهاج: ٢٣٥.

وأخذ القراءات عن الشاطبي وأبي الجود، وسمع الحديث من البوصيري، وتفقه بأبي الحسن الأبياري، وعليه اعتماده. قال عنه ابن خلكان: «.. كان من أحسن خلق الله ذهنا.. وتبحر في الفنون، وكان الأغلب عليه علم العربية». وقال عنه أبو شامة: «كان حجة متواضعا، عفيفا، كثير الحياء، مصنفا، محبا للعلم وأهله، ناشرا له، محتملا للأذى، صبورا على البلوى». انتقل في آخر حياته إلى الإسكندرية، وبها توفي سنة (٦٤٦)هـ[1].

٤ ـ عبد الله بن علي بن محمد بن إبراهيم الأنصاري الأوسي، يعرف بابن ستار، أبو محمد. قرأ على أبي الحسين بن عظيمة، والعربية عن الشلوبين. ورحل سنة اثنتين وستمائة فقرأ على أبي الحسن الأبياري، وأبي العز المقترح. وتفقه بأبي الحسن بن مفضل المقدسي، وسمع من زاهر بن رستم. وهمته في الدراية. ثم رجع إلى الأندلس فدرس الأصول والفقه. كان فقيها يقظا ذا استنباط حسن. وكان لا يخبر بمولده ويقول: كان مالك يكره تعريف الإنسان بسنه. روى عنه أبو عبد الرحمن بن غالب. حج ولزم الأبياري والمقترح. ثم رجع وتوفي بسبتة سنة (٦٤٧هـ)[2].

٥ ـ عبد الكريم بن عبد الرحمن بن عطاء الله الإسكندري، أبو محمد رشيد الدين، كان إماما في الفقه والأصول والعربية. وكان رفيق ابن الحاجب في الأخذ عن الأبياري[3].

وممن لقيه واجتمع به الأئمة:

٦ ـ عبد العظيم بن عبد القوي بن عبد الله بن سلامة بن سعد،

---

(١) تقدمت ترجمته في ص: ٩٦.

(٢) كفاية المحتاج (٢٣٦/١). ونيل الابتهاج: ١٣٨.

(٣) تقدمت ترجمته في ص: ٩٦.

الحافظ الكبير، الإمام الثبت، شيخ الإسلام زكي الدين، أبو محمد المنذري الشامي ثم المصري، تأدب وتفقه، ثم طلب الحديث وبرع فيه. له اختصار صحيح مسلم وسنن أبي داود. وصنَّف في المذهب وله كتاب «الترغيب والترهيب»، و«التكملة لوفيات النقلة» وغيرها من المؤلفات المفيدة. قال عن الأبياري: «اجتمعت به بجزيرة مصر حين قدم ولم يتفق لي السماع منه»[١]. توفي المنذري ـ رحمه الله ـ سنة (٦٥٦)هـ[٢].

٧ ـ الحافظ محمد بن عبد الغني بن أبي بكر البغدادي، أبو بكر بن نقطة، المحدث الفاضل. قال عن الأبياري: «لقيته بالإسكندرية بمدرسته، وذكر لي بأنه سمع من أبي الطاهر بن عوف، وأبي القاسم مخلوف بن علي ابن جارة، وأبي عبد الله بن محمد بن محمد الكركنتي. وكتب لي بالإجازة وقال لي: مولدي تقديراً سنة سبع وخمسين وخمسمائة»[٣]. توفي ابن نقطة ـ رحمه الله ـ سنة (٦٢٦) هـ[٤].

٨ ـ ونقل الزركشي في ترجمة السيف الآمدي: أن الآمدي لما وصل إلى الإسكندرية اجتمع بالأبياري في جامعها الأعظم[٥].

أما مؤلفاته: فقد وصفت بأنها حسنة[٦]، منها:

١ ـ «شرح البرهان في أصول الفقه» لإمام الحرمين. المسمى «التحقيق والبيان في شرح البرهان». وهو الذي نحن بصدد تحقيقه بحول الله.

---

(١) راجع التكملة (٢/٤٧٧).

(٢) ترجمته في مقدمة كتابه التكملة.

(٣) الاستدراك (ج١، ق١٦).

(٤) تقدمت ترجمته في ص: ٢١ من قسم الدراسة.

(٥) «المعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر» للزركشي: ٢٧٢.

(٦) الديباج: ٢١٣. وشجرة النور: ١٦٦.

٢ ـ «سفينة النجاة». ألفه على طريقة كتاب: «إحياء علوم الدين» للغزالي. قالوا: إنه أكثر إتقاناً من الإحياء وأحسن منه[١].

٣ ـ «شرح التهذيب». والتهذيب هو «تهذيب المدونة» لأبي سعيد البرادعي[٢].

٤ ـ «التكملة» على كتاب مخلوف، الذي جمع فيه بين: «التبصرة» للخمي، و«الجامع» لابن يونس، و«التعليقة» لأبي إسحاق التونسي. قالوا: إنها تكملة حسنة جدا تدل على قوته في الفقه وأصوله[٣].

أما عقيدته: فيبدو أن أبا الحسن كان يعيش ظروف عصره، فتأثر بما تمليه من اتجاهات فكرية. فتأثر بمذهب الأشعري في العقيدة، «ذلك المذهب الذي مال إليه جماعة وعولوا عليه، منهم القاضي الباقلاني، وابن فورك، وأبو إسحاق الإسفراييني، وأبو إسحاق الشيرازي، وأبو حامد الغزالي، والإمام فخر الدين الرازي وغيرهم ممن يطول ذكرهم، نصروا هذا المذهب وناظروا عليه، وجادلوا واستدلوا له في مصنفات لا تكاد تحصر، فانتشر مذهب الأشعري في العراق من نحو سنة (٣٧٠) هـ. وانتقل منه إلى الشام.

فلما ملك السلطان الملك «الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب» ديار مصر، كان هو وقاضيه «الفاضل» على هذا المذهب، فنشآ عليه منذ كانا في خدمة السلطان «نور الدين» بدمشق. وحفظ صلاح الدين في صباه

---

(١) لم أقف على شيء من نسخ هذه الكتب في الفهارس. وفي زيارة للمغرب عثرت على كتاب بعنوان «الورع» للمؤلف. حققه الدكتور فاروق حمادة، وحقق نسبته للأبياري، والله أعلم. ولعله جزء من كتابه: سفينة النجاة.

(٢) انظر الديباج: ٢١٣. وشجرة النور: ١٦٦.

(٣) انظر الديباج: ٢١٣. وشجرة النور: ١٦٦.

عقيدة ألفها له «قطب الدين مسعود النيسابوري». وصار يحفظها صغار أولاده. فلذلك عقدوا الخناصر وشدوا البنان على مذهب الأشعري، وحملوا في أيام دولتهم كافة الناس على التزامه. فتمادى الحال على ذلك جميع أيام الملوك من بني أيوب»[١].

وكثيرا ما كانت المناظرات تعقد بين النصارى والمسلمين، بالإضافة إلى ما كان بين الشيعة وأهل السنة من الخلاف حول بعض العقائد. وما كان بين الأشاعرة والحنابلة من خلاف. مما دفع كل فريق من هؤلاء للدفاع عن معتقده وما يدين به، فيما سمي بـ: «أصول الدين».

وكان الإنتاج في هذه المادة منعشا لهذه الحركة. فمن العلماء من تصدى للرد على النصارى والدفاع عن عقيدة الإسلام، كالوزير القفطي، وعبد اللطيف البغدادي. وألف القرافي كتابه «الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة» ردا على اليهود والنصارى. وألف العز بن عبد السلام رسالة سماها «بداية السول في تفضيل الرسول»[٢].

ولما انتشر مذهب الأشعري في الأمصار، تصدى العلماء لنصرته والدفاع عنه والرد على منتقصيه، كما فعل ابن عساكر في رسالته «تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري»، ورسالة لآخر بعنوان «زجر المفتري على أبي الحسن الأشعري». وصنف أبو شامة المقدسي كتابه «الواضح الجلي في الرد على الحنبلي»، يريد به محمد اليونيني شيخ الحنابلة ببعلبك[٣].

---

(١) بتصرف من خطط المقريزي (١٨٤/٤وما بعدها).
(٢) راجع طبقات ابن السبكي (٢٤٨/٨).
(٣) راجع البداية والنهاية (٢١٧/١٣).

وحاول بعض العلماء التوفيق بين هذين المذهبين، فألف عبد الغني النابلسي كتابه «التوفيق الجلي بين الأشعري والحنبلي».

كما وضع بعض علماء هذا العصر كتبا تناولت مسائل علم الكلام، جميعها: من إلهيات ونبوات وسمعيات، مثل كتاب «أبكار الأفكار»، و«غاية المرام» للآمدي. وصنف العز بن عبد السلام رسالته «ملحمة الاعتقاد»، ووضع ابن الحاجب «عقيدة»؛ ووضع بعضهم هذه العقائد نظما كـ «أرجوزة العقائد» لمحمد بن هبة الله البرمكي، ومنظومة «الكوكب الوقاد في الاعتقاد» لعلم الدين السخاوي.

كما عالج بعض العلماء كثيرا من المسائل الجزئية التي كانت موضع جدل ونقاش في هذا العصر. كمسألة «القضاء والقدر»، ومسألة «الصفات وثبوتها لله تعالى» التي دافع عنها الحنابلة. وكذلك مسألة «خلق القرآن»، حيث ألف العز بن عبد السلام رسالة في ذلك سماها «نبذ مفيدة في الرد على القائل بخلق القرآن»؛ كما ألف أيضاً رسالة في «الفرق بين الإسلام والإيمان»؛ وشرح بعضهم «أسماء الله الحسنى». وأرخ بعضهم للفرق الإسلامية، كابن أبي الدم وغيره.

وكان أكثر رجال علم الكلام من أئمة الفقه والأصول. حتى صار المؤرخون يقولون عن شخص: إنه أحكم الأصلين، يعنون أصول الدين وأصول الفقه.

وقد جنت دراسة الفلسفة على بعض العلماء فاتُّهِم في دينه، كما فعل بالسيف الآمدي، وجنى إظهار مذهب يخالف الأشعري متاعب لبعض العلماء، كالحافظ عبد الغني المقدسي[١]. وتورع كثير من العلماء عن

---

(١) المرجع السابق (٣٧/١٣). وانظر: طبقات ابن السبكي (٢١٨/٨ - ٢٣٥).

الخوض في علم الكلام، ورأى أن الحديث فيه غير مأمون العاقبة[1].

وفي خضم هذه التيارات والمناظرات قام الشيخ أبو الحسن الأبياري ينافح عن المذهب الأشعري، واغتنم فرصة شرحه «للبرهان في أصول الفقه»، فجعل خطبة الكتاب خلاصة معتقده، الذي هو في الحقيقة خلاصة أفكار المتكلمين من متقدمي الأشعرية والمتأخرين.

وسيأتي التعليق عليها في قسم التحقيق، إن شاء الله تعالى. هذا إلى جانب الموضوعات الأصولية ذات الصلة بعلم الكلام، والتي طرحها إمام الحرمين ووافقه فيها الشارح أو خالفه، وسيأتي التعليق عليها في موضعها من قسم التحقيق، إن شاء الله تعالى.

* **أما مذهبه الفقهي**: فقد ذكر المنذري وغيره أن أبا الحسن الأبياري تفقه بالإسكندرية على مذهب الإمام أبي عبد الله مالك بن أنس رحمه الله[2].

ويذكر «ابن خلدون» أن الطريقة المالكية كانت بقيت في مصر من لدن «الحرث بن مسكين»، وابن المبشر، وابن اللهيت، وابن رشيق وابن شاس. وكانت بالإسكندرية في بني عوف، وبني سند، وابن عطا الله[3]. وفي بعض الإجازات أن الأبياري أخذ الفقه عن أبي الطاهر بن عوف، وهو عن أبي بكر الطرطوشي، وهو عن أبي الوليد الباجي وغيره[4]. وذكر السيوطي أبا الحسن الأبياري ضمن من كان بمصر من الفقهاء المالكية[5].

---

(١) بتصرف يسير من كتاب «الحياة العقلية في عصر الحروب الصليبية بمصر والشام». لأحمد بدوي: ١٨٨ - ١٩٢.
(٢) راجع التكملة (٤٧٧/٢).
(٣) راجع المقدمة. ص: ٤١٦.
(٤) راجع شجرة النور. ص: ١٦٧.
(٥) راجع حسن المحاضرة (٤٤٦/١).

أما مكانته العلمية: فقد كان أبو الحسن «أحد أئمة الإسلام، المحققين الأعلام، برع في علوم شتى: الفقه وأصوله، وعلم الكلام»[1]. رحل إليه الناس[2]، وانتفع به جماعة[3]. ولقد كان الإمام العلامة «بهاء الدين عبد الله»، المعروف بابن عقيل المصري، الشافعي، يفضل الأبياري على الإمام فخر الدين الرازي في الأصول[4]. وحسب الشيخ الأبياري أن يكون تلميذه ابن الحاجب، الفقيه، الأصولي، النحوي؛ الذي أعتبره مع شيخه الأبياري كالغزالي مع شيخه إمام الحرمين.

أما أخلاقه: فقد وصف بأنه أحد الفضلاء الملازمين للاشتغال والإشغال، مبالغا في ذلك. حاد القريحة، جامعا لفضائل[5]، مجاب الدعوة»[6].

أما وفاته: فقد ذكر المنذري أنها كانت في السادس من شهر رمضان، سنة ست عشرة وستمائة، بالإسكندرية[7]. ووافقه على ذلك ابن فرحون في الديباج[8]. أما محمد مخلوف، فذكر أنه سنة (٦١٨هـ)[9]. والصحيح الأول، لأن فيه زيادة حفظ ممن اجتمع بالشيخ أبي الحسن. والله أعلم.

** ** **

(١) راجع الديباج. ص: ٢١٣. وشجرة النور. ص: ١٦٦.
(٢) راجع شجرة النور ص: ١٦٦.
(٣) راجع التكملة (٢/٤٧٧). والديباج. ص: ٢١٣. وشجرة النور. ص: ١٦٦.
(٤) راجع الديباج. ص: ٢١٣.
(٥) راجع التكملة (٢/٤٧٧).
(٦) راجع شجرة النور. ص: ١٦٦.
(٧) راجع التكملة (٢/٤٧٧).
(٨) راجع الديباج ص: ٢١٤.
(٩) راجع شجرة النور ص: ١٦٦.

الفصل الرابع

لمحة عن حياة إمام الحرمين وكتابه «البرهان»

* نسبه ونشأته.
* عقيدته.
* شيوخه في أصول الفقه.
* تلاميذه في أصول الفقه.
* جهوده ومؤلفاته.
* مؤلفاته في أصول الفقه.
* وفاته.
* التعريف بكتابه «البرهان».
* منـزلة كتاب «البرهان» في علم أصول الفقه.
* الأعمال العلمية التي تتابعت على كتاب «البرهان».

** ** **

* **نسبه ونشأته وعقيدته ووفاته:**

* **أما نسبه:** فهو أبو المعالي، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حَيُّوَيَة الطائي السِّنْبِسِي[1]. قال والده: أنا من سِنْبِس قبيلة من العرب[2].

كان مولده في ثامن عشر المحرم سنة تسع عشرة وأربعمائة من الهجرة بنيسابور[3]. ويعرف بابن الجويني، نسبة إلى جوين: اسم لمجموعة قرى بينها وبين نيسابور نحو عشرة فراسخ[4]. والملقب بإمام الحرمين: لمجاورته بمكة والمدينة أربع سنين[5].

* **أما نشأته:** فقد نشأ بنيسابور، حاضرة العلم، وأبرز مدن خراسان، تفقه في صباه على والده أبي محمد، فكان يزهى بطلعته وتحصيله وجودة قريحته وكياسة غريزته، لما يرى فيه من المخايل. درس بعده في حلقته بعد أن أتى على جميع مصنفاته، فقلبها ظهرا لبطن، وتصرف فيها، وخرج المسائل بعضها على بعض، ودرَّس سنين. ولم يرض في شبابه بتقليد والده

---

(١) انظر ترجمته في سير أعلام النبلاء (١٨/٤٦٨). وطبقات ابن السبكي (٥/١٦٥ - ٢٢١). والبداية والنهاية (١٢/١٣٨). وتبيين كذب المفتري ص: ٢٧٨. وانظر كتب الدكتور عبد العظيم الديب: «إمام الحرمين، حياته وعصره وآثاره». و«فقه إمام الحرمين خصائصه وأثره ومنزلته». ومقدمة كتاب «البرهان في أصول الفقه»، ومقدمة كتاب «الغياثي». و«الجويني إمام الحرمين» للدكتورة فوقية حسين محمود.

(٢) راجع سير أعلام النبلاء (١٨/٤٦٨). والبداية والنهاية (١٢/٦٠).

(٣) راجع تبيين ابن عساكر ص: ٢٨٥.

(٤) راجع معجم البلدان لياقوت الحموي (٢/١٩٢).

(٥) راجع البداية والنهاية (١٢/١٨٣).

وأصحابه، حتى أخذ في التحقيق، وجد واجتهد في المذهب والخلاف ومجالس النظر.

فكان يقيم الدرس، ثم يقوم منه، ويخرج إلى مدرسة البيهقي ليغنم درس الأصول على الأستاذ أبي القاسم الإسكاف. وكان يصل الليل بالنهار في التحصيل. ويبكر كل يوم قبل الاشتغال بدرس نفسه إلى مسجد الأستاذ أبي عبد الله الخبازي، يقرأ عليه القرآن. ويقتبس من كل نوع من العلوم ما يمكنه، مع مواظبته على التدريس.

وبقي على ذلك إلى أن اضطربت الأحوال، فاضطر إلى السفر مع بعض المشايخ قاصدا بغداد، فالتقى بأكابر العلماء ودارسهم وناظرهم. ثم خرج إلى الحجاز، وجاور بمكة أربع سنين، يدرس ويفتي، ثم رجع إلى نيسابور بعد مضي نوبة التعصب. فسلم إليه التدريس والخطابة والوعظ.

ولما بنيت «المدرسة النظامية» أقعد للتدريس فيها، وبقي على ذلك قريبا من ثلاثين سنة غير مزاحم.

واشتغل عليه الطلبة ورحلوا إليه من الأقطار[١]. كان يقعد بين يديه نحو من ثلاثين فقيه. وتخرج به جماعة من الأئمة. وتوثقت صلته «بنظام الملك»، الوزير السلجوقي، وألف له كتبا. ونال من وفور الحشمة عنده ما لم يتفق لغيره من الأئمة. وصارت حشمته ملاذ العلماء والأئمة والقضاة. وأصبح قوله في الفتوى مرجع الأكابر والولاة. واتفق له مرة أن قصد «أصبهان» بسبب مخالفة بعض الشافعية له. ثم عاد منها مكرها إلى نيسابور، وصار أكثر عنايته مصروفا إلى تصنيف كتابه الكبير المسمى «نهاية

---

(١) راجع البداية والنهاية (١٢/١٨٣).

المطلب في دراية المذهب». ولما فرغ منه عقد مجلسا حضره الأئمة والكبار[١]. وصنف في كل فن[٢].

وقد أثنى عليه العلماء والأئمة. قال أبو إسحاق الشيرازي: «يا مفيد أهل المشرق والمغرب، أنت اليوم إمام الأئمة»[٣]. وقال عنه شيخه في الأدب: «ما رأيت عاشقا للعلم، أي نوع كان، مثل هذا الإمام»[٤]. ووصفه بعضهم «بأنه فخر الإسلام، وإمام الأئمة على الإطلاق، حبر الشريعة، المجمع على إمامته شرقا وغربا»[٥].

ووصف بأنه كان متواضعا جدا، مبالغا في ذلك. وكان لا يستنكف أن يعزي الفائدة المستفادة إلى قائلها، وكان لا يجامل في رد أي كلام لا يرضاه، ولو كان من أبيه، أو أحد من الأئمة. وكان رقيق القلب، غزير الدمعة، إذ سمع بيتا أو تفكر في نفسه ساعة. وإذا خاض في الرقائق بكى وأبكى الحاضرين[٦].

* **أما عقيدته**: فيبدو أن إمام الحرمين اختار لنفسه مذهب أبي الحسن الأشعري في وقت مبكر، وذلك حين عكف على كتب أبي بكر الباقلاني الكلامية يحفظها. ونقل عنه أنه قال: «ما تكلمت في علم الكلام كلمة حتى حفظت من كلام القاضي أبي بكر اثني عشر ألف ورقة»[٧].

---

(١) بتصرف من تبيين ابن عساكر. ص: ٢٨٠٠ - ٢٨٤٤.
(٢) راجع البداية والنهاية (١٢/١٣٨).
(٣) راجع البداية والنهاية (١٢/١٣٨).
(٤) راجع تبيين ابن عساكر. ص: ٢٨٣.
(٥) المرجع السابق. ص: ٢٧٨.
(٦) نفس المرجع. ص: ٢٨٤.
(٧) راجع طبقات ابن السبكي (٣/٢٥٩).

ويعتبر القاضي الباقلاني وإمام الحرمين من رؤوس الأشعرية الذين قاموا ينصرون المذهب في القرن الخامس الهجري، بوضع قواعد ومقدمات عقلية تتوقف عليها أدلتهم. وجعلوا هذه القواعد تبعا للعقائد في وجوب الإيمان بها، وسميت طريقتهم هذه بطريقة المتقدمين[١]. وتقوم هذه الطريقة على إثبات أصول الاعتقاد بالحجج والبراهين العقلية[٢].

ومصنفات إمام الحرمين التي نصر فيها مذهب الأشعري هي: «الإرشاد»، و«الشامل»، و«لمع الأدلة»[٣]. ولقد عرض فيها لأقوال أهل المذهب في مسائل الاعتقاد وحللها ونقدها وربط بينها بالأدلة والبراهين العقلية[٤].

«وكانت مادته في هذه الكتب من كلام أبي هاشم الجبائي، على مختارات له. ولقد خرج على طريقة القاضي وذويه في مواضع»[٥]. وسبب ذلك كما يقول ابن تيمية: «إنه كان كثير المطالعة لكتب أبي هاشم، قليل المعرفة بالآثار، فأثر فيه مجموع الأمرين»[٦]. وقد صرح بكثرة بحثه في كتب أبي هاشم في كتابه «البرهان في أصول الفقه»[٧].

أما كتابه «العقيدة النظامية»، فقد سجل فيه رجوعه إلى عقيدة

(١) راجع المقدمة لابن خلدون. ص: ٤٢٩.
(٢) راجع كتاب «الجويني إمام الحرمين» للدكتورة فوقية حسين محمود. ص: ٦٨، ١٣٨.
(٣) المرجع السابق.
(٤) المرجع السابق.
(٥) عن كتاب «منهج البحث عند مفكري الإسلام» للدكتور علي سامي النشار. ص: ٧٧. ومجموع الفتاوى (٤/١٨).
(٦) راجع «مجموع الفتاوى» لابن تيمية (٦/٥٢).
(٧) راجع البرهان (١/٣٠٤).

السلف، قال: «والذي نرتضيه رأيا، وندين الله به عقدا: اتباع سلف الأمة»[1]. وهي الحال التي انتهى إليها والده من قبل[2]. وكذلك الشيخ أبو عثمان الصابوني[3]. وهو الذي يقول في حقه إمام الحرمين: «كنت أتردد وأنا بمكة في المذاهب، فرأيت النبي ﷺ وهو يقول: عليك باعتقاد أبي عثمان الصابوني»[4].

وحكى عنه ابن تيمية أنه كان يقول بالتأويل ثم حرمه، وحكى إجماع السلف على تحريمه[5]. وبذلك يكون ـ رحمه الله ـ قد خرج من دائرة المذهب الكلامي البدعي إلى دائرة مذهب أهل السنة.

والضابط في ذلك كما يقول ابن تيمية: «إن من قال منهم ـ أي المنتسبون إلى الأشعري بكتاب «الإبانة» الذي صنفه الأشعري في آخر عمره، ولم يظهر مقالة تناقض ذلك، فهذا يعدُّ من أهل السنة. لكن مجرد الانتساب إلى الأشعري بدعة، لاسيما وأنه بذلك يوهم حسنا بكل من انتسب هذه النسبة، وينفتح بذلك أبواب شر»[6].

وظاهرة الرجوع إلى مذهب السلف لوحظت على كثير منهم[7]. وهي حقيقة كبرى، وحجة دامغة تدفع الدعاوى العريضة التي يطلقها بعض مؤرخي علم الكلام المعاصرين، والتي مفادها أن المذهب الأشعري هو

---

(١) راجع كتاب «العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية» لإمام الحرمين. ص: ٣٢.
(٢) راجع سير أعلام النبلاء (١٧/٦١٧).
(٣) راجع عقيدته في كتاب «اجتماع الجيوش الإسلامية» لابن قيم الجوزية: ٩٧.
(٤) حكاه عنه ابن كثير في: البداية والنهاية (١٢/٨٣).
(٥) راجع مجموع الفتاوى (١٦/٩١).
(٦) المرجع السابق (٦/٣٥٩).
(٧) المرجع نفسه (٤/٧٢ ـ ٧٤).

المذهب السني السائد في العالم الإسلامي، وأن من أراد عقيدة السلف الصحيحة، فلتكن الأشعرية قبلته.

والحق الذي لا مراء فيه، أن البون شاسع بين مذهب السلف وبين مذهب الأشعرية، من حيث المصدر والعرض[1]. ومن أوضح الأدلة على بطلان تلك الدعاوى: أن الشخص الذي يعلن إسلامه من غير بلاد المسلمين، هل تستطيع أي فرقة أن تنسبه لنفسها غير الفرقة التي عقيدتها عقيدة الفطرة التي يولد عليها الإنسان؟ ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ ..﴾[2].

*** أما شيوخه في أصول الفقه:**

١ ـ فأبرزهم والده: عبد الله بن يوسف بن عبد الله الجويني، ثم النيسابوري، أبو محمد، الإمام الفقيه الأصولي، الأديب النحوي المفسر. تخرج به جماعة من أئمة الإسلام، منهم ولده عبد الملك. الذي أتى على جميع مصنفات والده، فقلبها ظهرا لبطن، وتصرف فيها. ومنها ـ لا شك ـ «شرح رسالة الشافعي في الأصول». توفي ـ رحمه الله ـ سنة (٤٣٨) هـ[3].

٢ ـ عبد الجبار بن علي بن محمد بن حسكان، الأستاذ الإمام، أبو القاسم الإسفراييني الأصم، المعروف بالإسكاف. شيخ جليل من أفاضل العصر، ورؤوس الفقهاء والمتكلمين، جمع بين العلم والزهد. تخرج به

(١) راجع كتاب «شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة» للالكائي (١/٥٠، ٥٣). وكتاب «تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام» للدكتور محمد علي أبو ريان. ص: ٣٣٥.

(٢) الآية (٣٠) من سورة الروم.

(٣) راجع ترجمته في: تبيين ابن عساكر: ٢٥٧، ٢٧٩.

جماعة منهم: إمام الحرمين، الذي كان يواظب على مجلسه، لاستكمال ما كان قد شرع فيه ابتداء بمفرده، وكان قد علق عليه في الأصول أجزاء، وتخرج بطريقته. وقد صرح بمشيخته له في البرهان، وخالفه في الرأي[١]. توفي ـ رحمه الله ـ سنة (٤٥٢) هـ[٢].

*** أما تلاميذه في أصول الفقه:**

١ ـ فأبرزهم: أحمد بن محمد بن المظفر الخوافي، الإمام الفقيه المناظر، كان في خدمة إمام الحرمين وصحبته، وبرع عنده حتى صار من أوحد تلاميذه. وكان الإمام معجبا به وبكلامه. وكان أحد معيدي الإمام. ثم استقل بنفسه. توفي ـ رحمه الله ـ بطوس سنة خمسمائة. والخوافي ـ بفتح الخاء والواو ـ نسبة إلى «خواف» ناحية من نواحي نيسابور[٣].

٢ ـ علي بن محمد بن علي، المعروف بـ «إلكيا الهراسي»، الإمام أبو الحسن، أحد فحول الأصول. حصَّل طريقة إمام الحرمين وتخرج به فيها. وصار من وجوه الأصحاب ورؤوس المعيدين. له كتب في الفقه والأصول والجدل. توفي ـ رحمه الله ـ ببغداد سنة (٥٠٤) هـ[٤].

٣ ـ محمد بن محمد بن محمد، أبو حامد الغزالي، الملقب بحجة الإسلام. كان يحضر دروس إمام الحرمين بنيسابور، وبه تخرج. برع في علوم كثيرة، وله مصنفات في فنون عديدة. منها «المنخول» و«المستصفى»

---

(١) راجع البرهان (٣١١/١).

(٢) راجع ترجمته في: تبيين ابن عساكر: ٢٦٥، ٢٧٩.

(٣) راجع ترجمته في: المرجع السابق: ٢٨٨. والبداية والنهاية (١٨١/١٢).

(٤) راجع ترجمته في: تبيين ابن عساكر: ٢٨٨. ووفيات الأعيان (٤٤٨/٢). والبداية والنهاية (١٨٦/١٢). وطبقات ابن السبكي (٩١/٦). وشذرات الذهب (٨/٤).

في أصول الفقه. و«الوسيط» و«البسيط» و«الوجيز» و«الخلاصة» في الفقه. و«إحياء علوم الدين». وردَّ على الفلاسفة في مؤلفات. ثم أقبل على العبادة وأعمال الآخرة في آخر حياته. توفي ـ رحمه الله ـ سنة (٥٠٥) هـ[1].

* **أما جهوده ومؤلفاته في أصول الفقه:**

فقد ذكرنا أنه في أيام طلبه تلقى أصول الفقه على والده، الذي يعتبر من أبرز شراح «رسالة الشافعي». ثم كان بعد ذلك يواظب على مجلس أستاذه أبي القاسم الإسفراييني، وعلق عليه في الأصول أجزاء معدودة. وقال عن نفسه: أنه طالع مائة مجلدة[2].

وإذا أردنا أن نعرف شيئاً عن طبيعة هذه المجلدات التي طالعها لابد أن نعرف أولاً طبيعة التأليف الأصولي من بعد الإمام الشافعي، ثم نستعرض أهم المدونات الأصولية التي خلفها العلماء، ثم نقطع بأن إمام الحرمين استفاد منها كلها أو جلها.

أما عن طبيعة التأليف عموماً، فقد ازدادت حركتها ونشطت في القرنين الثالث والرابع الهجريين، وظهرت مدارس تربوية لها مفاهيمها الخاصة في المنهج والأسلوب. فظهرت مدرسة الحديث ومدرسة الرأي اللتين تتلمذ عليهما الإمام الشافعي رحمه الله.

وكان لأخذه ـ أي الشافعي ـ عن المدرستين معاً، مدرسة المدينة عن طريق الإمام «مالك بن أنس» نفسه، ومدرسة الكوفة عن طريق «محمد بن الحسن الشيباني»، أثره الكبير في منهجه البارع التي تمخض عن كتاب

---

(١) راجع ترجمته في: تبيين ابن عساكر: ٢٩١. ووفيات الأعيان (٣/٣٥٣). والبداية والنهاية (١٢/١٨٧). وطبقات ابن السبكي (٦/٩١). وشذرات الذهب (٤/١٠).

(٢) راجع تبيين ابن عساكر: ٢٨٠.

«الرسالة» الذي يعتبر أول مصنف في علم أصول الفقه، والنواة الأولى للمكتبة الأصولية.

يقول الإمام أبو محمد الجويني ـ والد إمام الحرمين ـ: «لم يسبق الشافعي أحد في تصانيف الأصول ومعرفتها، وقد حكي عن ابن عباس تخصيص عموم، وعن بعضهم القول بالمفهوم، ومن بعدهم لم يقل في الأصول شيئا، ولم يكن لهم فيه قدم. فإنا رأينا كتب السلف من التابعين وتابعي التابعين وغيرهم، فما رأيناهم صنفوا فيه»[١]. وكذلك قال إمام الحرمين في البرهان (١٣٣٧/٢).

وقال الزركشي: «الشافعي رضي الله عنه أول من صنف في أصول الفقه، صنف فيه كتاب «الرسالة»، وكتاب «أحكام القرآن»، و«اختلاف الحديث»، و«إبطال الاستحسان»، و«كتاب جماع العلم»، و«كتاب القياس».. ثم تبعه المصنفون في الأصول»[٢].

واستمرت «رسالة» الشافعي لسنوات طويلة تسيطر على المناهج الأصولية في العالم الإسلامي. ولم يبدأ التحقيق والدراسة فيها إلا بعد أكثر من قرن[٣]، حين بدأ الإمام محمد بن عبد الله أبو بكر الصيرفي توفي سنة (٣٣٠) هـ، يضع شرحه عليها. وقد حفظ لنا التاريخ أسماء تسعة من شراح «الرسالة»[٤].

(١) راجع البحر المحيط للزركشي (١٠/١).

(٢) راجع البحر المحيط للزركشي (١٠/١).

(٣) وهذا لا يعني أن منهج البحث في أصول الفقه وقف ساكنا كل هذه المدة، بل كان في نمو مستمر، وتضاف إليه طرق جديدة على أيدي مدرسة القياس عموما، وفي العراق خصوصا، عندما قام الحنفية بإقامة الأصول على الفروع.

(٤) راجع «مناهج البحث عند مفكري الإسلام». ص: ٨٣.

وهؤلاء الشراح وغيرهم هم الذين كان يقصدهم الزركشي ـ فيما أعتقد ـ حين قال: «وجاء من بعده ـ يعني الشافعي رحمه الله ـ، فبينوا وأوضحوا وبسطوا «وشرحوا»، حتى جاء القاضيان: قاضي السنة أبي بكر ابن الطيب، وقاضي المعتزلة عبد الجبار، فوسعا العبارات، وفكا الإشارات، وبينا الإجمال، ورفعا الإشكال، واقتفى الناس بآثارهم، فحرروا وصوَّبوا وقرروا وصوروا، فجزاهم الله خير الجزاء»[1].

ويلاحظ على هذه المحاولات التي ذكرها الزركشي، سواء كانت على «رسالة» الشافعي، من بيان وإيضاح وبسط وشرح، أو المحاولات التي توالت على مؤلفات القاضيين من تحرير وتصويب وتصوير، كانت كلها ضمن مؤلفات انحدرت إلى الأجيال التالية عبر التعليم.

وإذا ألقينا نظرة في مراجع الزركشي التي استخدمها في إعداد كتابه «البحر المحيط» والتي رتبها حسب مذاهب أصحابها، وجدنا مصداق قول إمام الحرمين: «طالعت في نفسي مائة مجلدة». وهو نصف الثروة التي آلت إلى الزركشي يقول عنها: «اجتمع عندي بحمد الله من مصنفات الأقدمين في هذا الفن، ما يربو على المئين...»[2].

وإذا أنصتنا إليه وهو يعدد كتب الأصول من لدن الإمام الشافعي إلى وقت إمام الحرمين، أدركنا مقدار ضخامة التراث الأصولي الذي نقطع بأن إمام الحرمين استفاد منه، وكان له الأثر البالغ على فكره الأصولي.

قال الزركشي: «فمن كتب الشافعي رضي الله عنه «الرسالة» و«اختلاف الحديث»، و«أحكام القرآن»، ومواضع متفرقة من «الأم».

---

(١) راجع البحر المحيط (٦/١).
(٢) راجع البحر المحيط (٦/١).

و«شرح الرسالة» للصيرفي، وللقفال الشاشي، وللجويني، ولأبي الوليد النيسابوري. و«كتاب القياس» للمزي، وكتاب «الرد على داود في إنكار القياس» لابن سريج، وكتاب «الأعذار والأنوار» له أيضاً، وكتاب «الدلائل والأعلام» للصيرفي، وكتاب القفال الشاشي، وأبي الحسين القطان، وأبي علي بن أبي هريرة، وأبي إسحاق المروزي، وأبي العباس بن القاضي في «رياض المتعلمين»، وأبي عبد الله الزبيري، وأبي الحسن محمد بن يحيى ابن سراق الغامدي، وأبي القاسم بن كج، وأبي بكر بن فورك، والأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، وسليم الرازي في «التعريف في الأصول»، و«التحصيل» لأبي منصور البغدادي، و«شرح الكفاية والجدل» للقاضي أبي الطيب الطبري. و«التقريب» و«الإرشاد» للقاضي أبي بكر، وهو أجل كتاب صنف في هذا الفن مطلقا[1]، و«التلخيص» من هذا الكتاب لإمام الحرمين، أملاه بمكة - شرفها الله - و«البرهان» للإمام..»[2]

ولا شك أن الإمام قبل أن يصنف في أصول الفقه، قد أتى على معظم هذه المدونات، لاسيما وأن أغلبهم من علماء المذهب الشافعي. ولا شك أيضاً أنه استفاد من مؤلفات المذاهب الأخرى.

وإذا كان الإمام لم يتكلم في علم الكلام كلمة حتى حفظ من كلام الباقلاني اثني عشر ألف ورقة، فالظاهر أنه لم يتكلم في الأصول حتى طالع مثلها في الفن كذلك. إلا أن اشتغاله بالكلام - وهو عنده إثبات العقائد

(١) يلاحظ هنا أن الزركشي لم يراع الترتيب الزمني للمؤلفين، حيث أورد بعد كتب أبي إسحاق الإسفراييني، وهو من أقران إمام الحرمين، كتاب ابن القشيري، وهو من تلاميذه، ثم كتاب أبي الحسن السهيلي، ثم كتب ابن برهان، وهو من تلاميذ الغزالي، ثم كتاب أبي المظفر السمعاني، ثم ذكر بعده كتب الباقلاني.

(٢) نفس المرجع السابق (١/٧، ٨).

بالأدلة العقلية ـ قد انعكس على طريقته في أصول الفقه. ومن ثم كان من أبرز الأصوليين المتكلمين. وقد نقل طرق البحث من علم الكلام إلى علم أصول الفقه، وهي محاولة عقلية بحتة تقوم على تجريد القواعد العامة من المسائل الفقهية، وتستند إلى الاستدلال العقلي والبرهنة النظرية.

ولقد كشف الغزالي عن هذا الاتجاه فقال: «وإنما أكثر فيه المتكلمون من الأصوليين لغلبة الكلام على طبائعهم، فحملهم حب صناعتهم على خلطه بهذه الصنعة»[1].

ولقد وجد الإمام في البحث في أصول الفقه ما يتفق مع نزعاته العقلية، وميله إلى التجريد. ولهذا جاء كتابه «البرهان» من أحسن ما ألف على هذه الطريقة.

يقول ابن خلدون: «وكان من أحسن ما كتب فيه ـ يعني أصول الفقه ـ المتكلمون، «البرهان» لإمام الحرمين، و«المستصفى» للغزالي، وهما من الأشعرية، وكتاب «العمد» لعبد الجبار، وكتاب «المعتمد» لأبي الحسين البصري، وهما من المعتزلة. وكانت الأربعة قواعد الفن وأركانه»[2].

وكأني بإمام الحرمين في محاولته نقل مناهج البحث الكلامية إلى علم أصول الفقه، قد وجد نفس الدوافع التي وجدها في مجال البحث في علم الكلام، وهي ملاحظته «بأن المعتقدات عرية عن قواطع البرهان»[3]. فأراد أن يضع قواعد ومناهج للبحث في أصول الفقه[4]. وسيأتي أمثلة ذلك في مبحث «التعريف بكتابه البرهان».

(١) راجع المستصفى (١/١٠).
(٢) راجع مقدمة ابن خلدون: ٤٢٠.
(٣) راجع كتاب «الجويني إمام الحرمين»: ٦٨.
(٤) المرجع السابق: ٦١.

* **أما مؤلفاته في أصول الفقه**: فقد أحصى له الباحثون في هذا العلم الكتب التالية:

١ ـ «البرهان في أصول الفقه». وقد طبع لأول مرة بتحقيق د. عبد العظيم الديب.

٢ ـ «التحفة في أصول الفقه». ذكره ابن السبكي في الطبقات (١٧٢/٥). وصاحب كشف الظنون (٣٧٧/١). وصاحب هدية العارفين (٦٢٦/١). ولم يرد له ذكر في فهارس المكتبات[١].

٣ ـ «التلخيص في الأصول»[٢]. قال عنه الزركشي: «.. فإن الإمام اختصره من كتاب «الإرشاد» و«التقريب»، وأملاه بمكة ـ شرفها الله»[٣]. وقد ألحق محقق «البرهان» ـ مشكورا ـ كتابي «الاجتهاد والفتوى «بالبرهان»، لأنه وجد ملحقا ببعض نسخ الكتاب المخطوطة التي اعتمد عليها. وهي نسخة تركيا.

في حين يدعي محققا كتاب التلخيص «بأن بعض المتأخرين فصل جزءا منه، وهو باب «الاجتهاد والتقليد»، وهو موجود في بعض المكتبات باسم «كتاب المجتهدين». وفي الحقيقة هو جزء من هذا الكتاب ـ أي «التلخيص». قالا: كما اتضح بمقابلة نسخه»[٤].

والحقيقة التي هي أكبر من التي ذكراها أنه بالمقارنة بين ما ألحقه

---

(١) راجع كتاب «إمام الحرمين» للدكتور عبد العظيم الديب: ٥٢.

(٢) وقد حقق الكتاب في رسالتين علميتين بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة. وقد قامت بطبعه ونشره «دار البشائر الإسلامية». بيروت. الطبعة الأولى. سنة: ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م.

(٣) راجع البحر المحيط (٨/١).

(٤) راجع كتاب «التلخيص في أصول الفقه» (٥٥/١).

محقق «البرهان» بالبرهان يختلف كل الاختلاف عما في كتاب «التلخيص» المحقق. والعلم عند الله.

٤ ـ رسالة «في التقليد والاجتهاد»، ذكرتها الدكتورة فوقية[١].

٥ ـ «مغيث الخلق في ترجيح القول الحق». طبع على ثلاث نسخ خطية. ونشر في فيصل آباد بباكستان. سنة (١٤٠٢) هـ. وله نسخ في مكتبات العالم[٢].

٦ ـ «الورقات في أصول الفقه». وقد طبع عدة طبعات، وله ما يزيد على خمسة عشر شرحا[٣].

* **أما وفاته**: فجاءت بعد حياة حافلة بالبحث والتأليف في شتى العلوم والمعارف.

فتذكر كتب السير أن صحته قد اعتلت في آخر أيامه، ومرض باليرقان أياما، ثم برأ منه وعاد إلى الدرس والمجلس، فسُرَّ الناس بذلك. ثم عاوده المرض مرة أخرى، وبقي أياما تغالبه الحرارة، إلى أن ضعف، وحمل إلى بلدة «بشتنيقان» لاعتدال هوائها وخفة مائها، فلم ينفعه ذلك، وزاد الضعف، وبدت عليه مخايل الموت.

وذكروا أنه قال عند موته: «لقد خضت البحر الخضم، وخليت أهل الإسلام وعلومهم، ودخلت فيما نهوني عنه، والآن: إن لم يتداركني ربي

---

(١) راجع كتاب «الكافية في الجدل» لإمام الحرمين. تحقيق الدكتورة فوقية. ص: ١٥من المقدمة.

(٢) راجع كتاب «الكافية في الجدل» لإمام الحرمين. تحقيق الدكتورة فوقية. ص: ١٥من المقدمة.

(٣) المرجع السابق. ص: ١٦. وكتاب «الجويني إمام الحرمين» ص: ٦٦. وكتاب «إمام الحرمين» للدكتور عبد العظيم الديب: ٧٠.

برحمته، فالويل لابن الجويني. وها أنذا أموت على عقيدة أمي - أو قال: عقيدة عجائز نيسابور»[١]. ثم فاضت روحه ليلة الأربعاء بعد صلاة العشاء يوم الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر من سنة ثمان وسبعين وأربعمائة للهجرة. وصلى عليه ابنه الإمام أبو القاسم، ودفن في داره ثم نقل بعد مدة إلى المقبرة[٢].

*** التعريف بكتابه «البرهان»:**

يبدو أن إمام الحرمين لم يصنف كتاب البرهان إلا بعد أن استكمل أدوات البحث في العلوم، وبعد أن خاض في علم الكلام مع الخائضين، ثم بدا له أن يضع مناهج للبحث في أصول الفقه. وهذا أعظم جهد له كما ذكرنا[٣].

وإذا كان الإمام الشافعي - رحمه الله - هو أول من وضع للناس قانونا كليا يرجع في معرفة مراتب أدلة الشرع إليه[٤]. فإن إمام الحرمين أراد أن يضع قواعد للبحث في مسائل أصول الفقه في كتابه «البرهان»[٥].

ومن القواعد التي وضعها - رحمه الله - للباحثين في أصول الفقه، على سبيل المثال، ما يلي:

١ - وجوب الإحاطة بالمقصود من العلم الذي يبحث فيه، ومواده وحقيقته وحدِّه، إن أمكنت صناعة الحد، وإلا لجأ إلى مسلك التقاسيم، أو منهج التحليل[٦].

---

(١) راجع مجموع الفتاوى (٤/٧٣).
(٢) انظر: مراجع ترجمته السالف ذكرها.
(٣) راجع ص: ١٥٤ هامش: ٤ من هذه الدراسة.
(٤) عن كتاب «أصول الفقه» لأبي زهرة: ١٨٥.
(٥) راجع كتاب «الجويني إمام الحرمين» لفوقية: ٦١، ٦٢.
(٦) انظر الفقرة (١) من البرهان المطبوع.

٢ ـ وضع خطة للبحث ومعرفة ترتيب الكتاب وموضوعاته[١].

٣ ـ ميز المطلوب مما ليس منه[٢].

٤ ـ اختيار العبارات المناسبة في صناعة الحدود[٣].

٥ ـ تمهيد القواعد وتحديد مجال العقل في البحث[٤].

٦ ـ ضرورة الإحاطة باللغة التي يبحث بها[٥].

٧ ـ عدم الالتفات إلى الفروع الفقهية في تمهيد الأصول[٦].

٨ ـ ضرورة تحري الأمانة في نقل المذاهب، والبحث عن مصادرها[٧].

٩ ـ وجوب الاعتراف بأن لكل فن أهله ومصطلحاته[٨].

١٠ ـ نماذج لبحث مسائل الأصول[٩].

١١ ـ مناقشة الآراء في موضوعية وتجرد[١٠].

١٢ ـ العناية بربط مسائل الكتاب بعضها ببعض، والعلاقة بين الموضوع السابق واللاحق[١١].

---

(١) انظر الفقرتان (٤٨٦، ٤٨٧) من البرهان المطبوع.
(٢) انظر الفقرة (٤١).
(٣) انظر الفقرتان (٧٠، ٦٨٦).
(٤) انظر الفقرة (٥٥).
(٥) انظر الفقرة (٧٩).
(٦) انظر الفقرات (٢٦٣، ٧٧١، ١٢٧٥، ١٥٥٢).
(٧) انظر الفقرات (٤٢، ٤٠٤، ٥٠٦).
(٨) انظر الفقرتان (٥٩٠، ٥٩٣).
(٩) انظر الفقرات (٣٣٣، ٣٧٠، ٦٤٤).
(١٠) انظر الفقرات (١٨٠، ٣٠٨، ٥٣٢).
(١١) انظر الفقرتان (٣٨٥، ٤٨٧).

هذا، وقد قسم الإمام كتاب «البرهان» إلى مقدمة وخمسة كتب. عدا الكتابين اللذين ألحقهما المحقق، وهما: «كتاب الاجتهاد» و«كتاب الفتوى».

ـ **أما المقدمة**: فقد ضمنها موضوعات كلامية وبيانية ولغوية ونحوية. وقد استغرق بحثها من الفقرة (١ ـ ١١٤).

ـ **ثم الكتاب الأول** ـ وقد اشتمل على الأبواب التالية: باب الأوامر، باب النواهي، باب العموم والخصوص، باب في أفعال الرسول ﷺ، باب في التعلق بشرائع الماضين، باب التأويلات، باب الأخبار. وتحتل في البرهان من فقرة (١١٥ ـ ٦١٦).

ـ **الكتاب الثاني ـ في الإجماع**: صدَّره بثلاث مسائل، ثم عرض لموضوعاته في فصل قسَّمه إلى أربعة فنون، ثم رسم مسائل مرسلة شذَّت عن تقسيمه السابق. وقد احتلت في البرهان من الفقرة (٦١٧ ـ ٦٧٣).

ـ **الكتاب الثالث ـ في القياس**: واستهلَّه بتمهيد، ثم قسَّمه إلى أربعة أبواب: **الأول** ـ في القول في ماهية القياس والخلاف فيه. **الثاني** ـ في تقاسيم النظر الشرعي. **الثالث** ـ في تقسيم العلل والأصول. **الرابع** ـ في الاعتراضات وتقسيمها، ثم القول في المركبات. واستغرق بحث هذه الأبواب من الفقرة (٦٧٤ ـ ١١٢٦).

ـ **الكتاب الرابع ـ في الاستدلال**: ذكر فيه تعريفه والاختلاف فيه، وضابط ما يجري فيه الاستدلال، ثم الاعتراضات الواردة عليه، ثم دليل استصحاب الحال. وقد استغرق بحث هذا الكتاب من الفقرة (١١٢٧ ـ ١١٦٦).

ـ **الكتاب الخامس ـ في الترجيحات**: وقد بحث فيه معنى الترجيح

والتعارض، ثم تعارض الظواهر، ثم ترجيح الأقيسة، ثم النسخ. وقد استغرق بحث هذا الكتاب من الفقرة (١١٦٧ ـ ١٤٥٣).

ـ **أما الكتابان الملحقان بالبرهان فهما: كتاب الاجتهاد** ـ وقد استغرق بحثه من الفقرة (١٤٥٤ ـ ١٤٨١).

وكتاب الفتوى وصفات المفتين: وقد استغرق بحثه من الفقرة (١٤٨٢ ـ ١٥٥٣).

*** أما منزلة البرهان في أصول الفقه:**

فهو بشهادة العلماء «من أحسن ما ألف على طريقة المتكلمين»[١]. «وضعه الإمام على أسلوب غريب، لم يقتد فيه بأحد»[٢].

ويقول عنه الأبياري: «البرهان من أجلِّ ما صنف في أصول الفقه، لمكان مصنفه من العلم، وحرصه على التحقيق، وميله عن التقليد، وإضرابه عن التطويل والتكرير، وانصرافه في الاستدلال عن الخيالات البعيدة، والاستدلالات الركيكة، مع فصاحة في اللفظ واختصار، واعتناء بالمعنى وعدم انتشار»[٣].

وتظهر منـزلة البرهان من حيث كونه:

١ ـ مدونة أمينة لآراء أئمة الأصول الأوائل، الذين لم تصلنا كتبهم، والتي ربما ضاعت فيما ضاع من تراث الأمة. فالإمام يعرض لآراء القاضي «أبي بكر الباقلاني» في كل مسألة تقريبا، كما ينقل عن الإمام «أبي بكر بن فورك»، والإمام «أبي الحسن الأشعري»، و«ابن الجبائي»، والقاضي «عبد

---

(١) راجع المقدمة لابن خلدون: ٤٢٠.

(٢) راجع طبقات ابن السبكي (١٩٢/٥).

(٣) راجع الجزء الأول (٨/١) من هذا الكتاب.

الجبار»، والأستاذ «أبي إسحاق الإسفراييني». ولاشك أن في نقل الإمام عن هؤلاء ما يسد حاجة الدارسين، ويمكنهم من الاطلاع على آرائهم والموازنة بينها والاستفادة منها.

٢ ـ ظهور شخصية الإمام في البرهان، حيث صار أهلا لأن يناقش ويخالف الأئمة: الشافعي، وأبي الحسن الأشعري، والباقلاني، وابن فورك، وغيرهم، ويختار ما ترجح لديه بالدليل. إلى جانب التحقيقات والتخريجات التي انفرد بها[1].

٣ ـ اهتمام المتأخرين بآرائه الأصولية المدونة في «البرهان»، ونقلها في كتبهم، لاسيما منهجه في بحث المسائل، الذي صار عمدة المؤلفين في علم الأصول، كالمقدمات التي وضعها في أول الكتاب، واعتمدها جل من ألف في أصول الفقه على طريقة المتكلمين، كتلميذه الغزالي، ثم الإمام الرازي والآمدي وابن الحاجب.

الأعمال العلمية التي تتابعت على كتاب البرهان:

لا شك أن قيمة أي كتاب تظهر من خلال تضافر الجهود على خدمته، سواء بالشرح أو الاختصار.

ومما لوحظ على كتاب «البرهان» أنه لم تتوافر عليه الجهود الكافية واللائقة بمثله. وتنوعت هذه الملاحظات، فقال ابن السبكي: «وهذا الكتاب من مفتخرات الشافعية، وأنا أعجب لهم، فليس منهم من انتدب لشرحه، ولا للكلام عليه، إلا مواضع يسيرة تكلم عليها أبو المظفر السمعاني في كتاب «القواطع» وردها عليه، وإنما انتدب له المالكية،

---

(١) راجع كتاب «فقه إمام الحرمين، خصائصه، أثره ومنزلته» للدكتور عبد العظيم الديب. ص: ٧١ ـ ٢٨٦.

فشرحه «الإمام أبو عبد الله المازري» شرحا لم يتمه، وعمل عليه أيضاً مشكلات، ثم شرحه أيضاً «أبو الحسن الأبياري» من المالكية. ثم جاء شخص مغربي يقال له «الشريف أبو يحيى» جمع بين الشرحين، وهؤلاء كلهم عندهم بعض تحامل على الإمام»(١).

ويعلل ذلك بما جاء في البرهان من قسوة في مناقشة الامام لأبي الحسن الأشعري، والمالكية يستعظمون ذلك، ثم مناقشته للإمام مالك، ونيله منه في مسائل الاستصلاح، وإجماع أهل المدينة وغيرها. والمالكيون يأنفون من ذلك(٢).

والحقيقة أن هذه المبررات لا تصلح دليلا لنفرة الناس عن الكتاب، لاسيما إذا أحصينا المواضع التي ذكر الإمام فيها الإمامين(٣).

ويرى بعضهم أن السبب في ذلك يرجع إلى تحكم عقيدة التقليد في نفوس المتأخرين، والإمام لا يتقيد بشخص، لاسيما في «البرهان»، فإنه يتكلم على حسب ما يؤديه إليه نظره واجتهاده(٤).

ويذهب محقق كتاب «البرهان» إلى أن السبب في ذلك هو عدم شيوع كتاب «البرهان» وانشغال الناس بكتبه الأخرى، وبخاصة الكلامية منها. ثم صعوبة الكتاب وقصور الهمم عن التحصيل. وربما كان انشغال الناس بكتب تلميذه «الغزالي» من بين هذه الأسباب، باعتبار أن الدارسين وجدوا علم الإمام ملخصا في كتب تلميذه(٥).

---

(١) راجع طبقات ابن السبكي (١٩٢/٥).
(٢) المرجع السابق.
(٣) راجع البرهان (٥٤/١).
(٤) راجع كتاب «الفكر الأصولي» للدكتور عبد الوهاب أبو سليمان. ص: ٣١٧.
(٥) راجع البرهان (٥٥/١).

وكل هذه الملاحظات قد يكون لها وجه.

أما قول ابن السبكي: «فليس من الشافعية من انتدب لشرحه، ولا للكلام عليه»، فقد فاته أن «الإمام المظفر بن عبد الله بن علي بن الحسين المصري الشافعي» المعروف «بالمقترح (ت: ٦١٢) هـ قد شرحه. وقد ترجم له في طبقاته[١]. وذكر أنه جد ابن دقيق العيد لأمه.

وهو ما ذكره الزركشي أيضا في كتابه «البحر المحيط». ضمن مراجعه وهذا الشرح يسمى بـ «النكت»[٢]. وتوجد منه نسخة في مكتبة المتحف العراقي برقم (٩٩٦) أصول فقه[٣]. وقد قمت بتحريره ووضعه في هامش شرح الأبياري، زيادة في الإيضاح والبيان.

وقد فات ابن السبكي أيضا أن من علماء المالكية غير المازري والأبياري والشريف أبو يحي[٤]، كل من:

ـ ابن العلاف. وقد شرحه. ذكره الزركشي ضمن مراجعه[٥]. ولم أقف على ترجمته.

ـ ابن عطا الله الإسكندري، وقد اختصره. ذكره الزركشي ضمن

---

(١) راجع طبقات ابن السبكي (٣٧٢/٨).

(٢) يقول الجرجاني في كتاب «التعريفات». ص: ٢٤٦: «والنكتة: هي مسألة لطيفة أخرجت بدقة نظر، وإمعان فكر، من نكَّت رمحه بأرض، إذا أثر فيها. وسميت المسألة الدقيقة نكتة، لتأثير الخواطر في استنباطها».

(٣) راجع «فهرس مخطوطات مكتبة المتحف العراقي» (١٦/٢، ١٧). القسم الأول: المخطوطات الفقهية.

(٤) راجع في زيادة معلومات عن هذه الشروح: «كتاب الكافية في الجدل» للدكتورة فوقية، ص: ١٤ من المقدمة.

(٥) راجع البحر المحيط (٨/١).

مراجعه[1]. وقد تقدمت ترجمته ضمن أشهر الأصوليين من علماء المالكية[2].

- ابن المنير، أحمد بن محمد، ناصر الدين (ت: ٦٨٣) هـ، وقد اختصره. ذكره الزركشي ضمن مراجعه[3].

- ابن المنير، علي بن محمد، زين الدين (ت: ٦٩٥) هـ، وقد شرحه. ذكره الزركشي ضمن مراجعه[4].

** ** **

(١) راجع البحر المحيط (١/٨).
(٢) راجع ص: ٩٧ من قسم الدراسة.
(٣) راجع البحر المحيط (١/٨).
(٤) راجع البحر المحيط (١/٨).

الفصل الخامس

دراسة الكتاب (الشرح)

ويحتوي على العناصر التالية:

* وصف نسخ الكتاب.
* عنوان الكتاب.
* توثيق الكتاب ونسبته إلى مؤلفه.
* مصادر المؤلف في الشرح.
* منهج المؤلف في الشرح.
* خصائص فكره.
* تقويم الكتاب (الشرح).
* منهج التحقيق.

** ** **

*** وصف نسخ الكتاب:**

قد تم ـ بعون الله وتوفيقه ـ جمع نسختين للجزء الأول ونسختين للجزء الثاني من هذا الشرح، بعد استنفاد الجهد في البحث عن نسخ أخرى.

أما نسختي الجزء الأول فهما:

نسخة تركيا: وهي مصورة عن النسخة الخطية الموجودة بمكتبة «مراد ملا» باسطنبول تحت رقم: ٦٧٩. وأقدم صورة لهذه النسخة، هي صورة معهد إحياء المخطوطات العربية التابع لجامعة الدول العربية. وهي برقم: ٢٧أصول فقه[١].

وفي مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى صورة من هذا الجزء برقم: ١٥٩. أصول فقه. وعنه أخذت صورة مكبرة اعتمدتها في التحقيق.

وتقع هذه النسخة من «الجزء الأول» في (١٨١) لوحة. لم يكتب منها: الوجه (أ) من اللوحة (١). والوجه (أ) من اللوحة (٨٦). والوجه (ب) من اللوحة (١٨١).

أما اللوحة (١): ففي الوجه (ب) كتب عنوان الكتاب، وفيها تمليك جاء فيه: «في» وبعدها كلمة غير واضحة «ولعلها «ملك»»: العبد الفقير إلى عفو الله تعالى: محمد بن يعقوب بن محمد القرشي الأسنوي[٢] الشافعي

---

(١) راجع: فهرس المخطوطات المصورة (٢٤٢/١).

(٢) لم أقف على ترجمته.

غفر الله له ولوالديه ولأقاربه وأصحابه، ونفعه بالعلم والعمل به، وجعله من خيار أهله بمنه وكرمه. وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم. وكتبه من لا يشرك بالله شيئا، ولا يتخذ من دونه وليا ولا نصيرا. المستغفر من ذنبه استغفارا كثيرا، القائل: «لا إله إلا الله محمد رسول الله» راجيا بها جنات وحريرا، وأنهارا وقصورا، متقيا بها نارا وسعيرا، وجحيما وزمهريرا، الراجي عفو ربه وشفاعة محمد في يوم كان شره مستطيرا. محمد محمد الأسنوي، لطف الله به آمين».

أما الوجه (ب) من اللوحة (٨٦): فلم يكتب أصلا، والكلام متصل. وقد رأيت ذلك في واقع النسخة الخطية المخطوطة باسطنبول. ولم يتبين لي سبب تركها.

وأما الوجه (ب) من اللوحة (١٨١): فلم يكتب أصلا، لأن الجزء الأول ينتهي بنهاية الوجه (أ). وجاء فيه قول المؤلف أو الناسخ: «نجز الجزء الأول من كتاب «التحقيق والبيان في شرح البرهان» تأليف: الفقيه الإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الصنهاجي التلكاني، عرف بالأبياري وفقه الله لطاعته. وذلك في أول يوم من شهر شعبان من سنة أربع عشرة بعد ستمائة».

أما نوع الخط: فهو مغربي مشوب بمشرقي ـ كذا وصفه لي بعض الخبراء في وصف المخطوطات ـ ومعنى مغربي: أنه ينقط القاف بنقطة من أعلى، وينقط الفاء بنقطة من أسفل. ومعنى مشوب بالمشرقي: أنه كتب بخط نسخي واضح الحروف. ورؤوس المسائل كتبت بخط بارز. عليها خاتم المكتبة في مواضع متفرقة من النسخة.

أما الناسخ هو: محمد محمد الأسنوي، على ما يبدو من لوحة

العنوان، والتي سبق وصفها، ومنها قوله: «وكتبه من لا يشرك بالله شيئا». من غير أن يكتب تاريخ النسخ.

أما عدد الأسطر: فهو سبع وعشرون سطرا، بمعدل ستة عشر كلمة في السطر الواحد. مقاس الصفحة (١٩×٢٧سم).

أما النسخة الثانية من الجزء الأول: فهي نسخة المدينة المنورة: وهي مصورة عن النسخة الخطية الموجودة بمكتبة الملك عبد العزيز العامة بالمدينة المنورة تحت رقم: ٢١٩. ضمن مجموعة: مخطوطات رباط سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه، وقامت الجامعة الإسلامية ـ مشكورة ـ بتصويرها على شريط، ثم زودتني بصورة مكبرة عنها.

وتقع هذه النسخة في (١٢٧) لوحة. لم يكتب منها: الوجه (ب) من اللوحة (٤٣). والوجه (أ) من اللوحة (٤٥). ولم تكتب اللوحة (٤٤) أصلا.

أما لوحة العنوان فجاء فيها: «من كتب أصول الفقه الشافعي والمالكي. الحمد لله، نبذة من شرح الإمام المازري على شرح البرهان لإمام الحرمين. في ملك الفقير «علي الونيني» وفقه الله بمنه. شرح كتاب البرهان الذي هو من مؤلفات إمام الحرمين الشافعي. للأمام المازري المغربي المالكي. مخروم من أوله وآخره. وقف رباط سيدنا عثمان». وهي فعلاً ناقصة من أول الكتاب وآخره حيث تبدأ بما يوافق السطر (١٣) من اللوحة (٣٥) وجه (ب) من النسخة التركية. وتنتهي بما يوافق السطر (١٢) من اللوحة (١٤٣) وجه (أ) من النسخة التركية.

أما نوع الخط: فهو مغربي جميل من أول النسخة إلى اللوحة (٥٥)

وجه (أ)، ثم يبدأ في الاختلاف إلى الخط المشرقي ما عدا تنقيط «الفاء» و«القاف». إلى آخر النسخة. وليس عليها اسم الناسخ ولا تاريخ النسخ.

أما عدد الأسطر: فهو سبع وعشرون سطرا، بمعدل ستة عشر كلمة في السطر الواحد. مقاس الصفحة (١٩×٢٧سم).

وهذه النسخة بها نشع مائي بالجزء العلوي من الصفحات، مما جعل الخط باهتا جدا. وهو كذلك بوجه عام. وتختلف درجة وضوح الخط من حرف لآخر في الكلمة الواحدة. ورؤوس المسائل كتبت بخط بارز. مع اضطراب في ترتيب المسائل، نبهت عليه في موضعه من التحقيق.

وأما نسختي الجزء الثاني فهما:

١ ـ **نسخة أمريكا:** وهي مصورة عن النسخة الخطية الموجودة بمكتبة جامعة برينستون بالولايات المتحدة الأمريكية، تحت رقم: ٨٠٧ (هـ). وتقع هذه النسخة في (١٥٨) لوحة.

ـ **جاء في لوحة العنوان:** [السفر الثاني من شرح البرهان المترجم: كتاب التحقيق والبيان].

وأما اللوحة (١٥٨) ففيها سبعة أسطر في الوجه: (أ). ثم قال الناسخ: «الكلام متصل والبياض من أجل التلفيق». ولكون هذه النسخة ناقصة الآخِر، فهي تنتهي بما يوافق الورقة (٢٠٣/ب) السطر: ١٥ من النسخة التركية، التي سيأتي وصفها.

ـ **أما نوع الخط:** فهو مغربي مشوب بمشرقي، ومعنى مغربي: أن ينقط القاف بنقطة من أعلى، وينقط الفاء نقطة من أسفل. ومعنى مشوب بمشرقي: أنه كتب بخط نسخي واضح الحروف. ورؤوس المسائل كتبت بخط بارز.

أما عدد الأسطر: فهو سبع وعشرون سطراً، بمعدل ستة عشر كلمة في السطر الواحد. مقاس الصفحة: (١٩×٢٧سم).

٢ ـ أما النسخة الثانية: فهي النسخة التركية: وهي مصورة عن النسخة الخطية الموجودة بمكتبة «ولي الدين» بمسجد «بايزيد» باسطنبول تحت رقم: ٩٦٣.

وتقع هذه النسخة في (٢١٤) لوحة. جاء في لوحة العنوان: [الجزء الثاني من شرح البرهان للأبياري]. وعليها تكميلات وأبيات شعر، وخاتم وقف شيخ الإسلام «ولي الدين أفندي بن المرحوم الحاج مصطفى آغا بن المرحوم الحاج حسين آغا» سنة: (١١٧٥) هـ. (انظر صورة لوحة العنوان من الجزء الثاني من نسخة تركيا).

وجاء في اللوحة الأخيرة: «فرغ من نسخ هذا النصف الثاني من شرح البرهان صبيحة يوم السبت لثلاث عشرة ليلة خلت من شعبان المكرم سنة ثمان وعشرين وستمائة، والحمد لله على إحسانه، وصلواته على سيدنا محمد خاتم أنبيائه وسلامه».

أما نوع الخط: فهو نسخي ممتاز، ورؤوس المسائل كتبت بخط بارز.

وأما عدد الأسطر: فهو خمس وعشرون سطراً في الصفحة، بمعدل ست عشرة كلمة في السطر الواحد، مقاس الصفحة: (١٩×٢٧سم).

*** عنوان الكتاب:**

أما عنوان الكتاب فقد جاء في مقدمة النسخة التركية وفي آخرها بهذا الاسم: «التحقيق والبيان في شرح البرهان». أما نسخة المدينة المنورة، فجاء في مقدمتها هذا العنوان: «نبذة من شرح الإمام المازري على

البرهان». ويبدو أن مالك هذه النسخة اعتمد على معلومات عامة، في كون الإمام المازري له شرح على البرهان، بدليل أنه لم يحط باسم الكتاب ولا عنوانه. والمعروف عند الدارسين أن شرح المارزي سماه «إيضاح المحصول من برهان الأصول»[1]. ولم أجد أحداً من الدارسين أشار إلى مكان وجود نسخه. وبالمقابلة بين النسختين تبين وهم مالك نسخة المدينة المنورة في عزوه شرح الأبياري إلى الإمام المازري.

*** توثيق الكتاب ونسبته إلى مؤلفه:**

شرح البرهان للأبياري ثابت النسبة إليه. فغالب من ترجم له ذكر أن له شرحاً على البرهان. وتتأكد النسبة بنقول العلماء عنه: فقد نقل عنه القرافي في «شرح تنقيح الفصول» في موضعين. راجع: (١/١١٧، ٢٩٧). ونقل عنه الأسنوي في «نهاية السول» في أربعة مواضع. راجع (٢/٣٢، ٦٧، ١٢٥، ٢٧٢).

ونقل عنه الزركشي في «البحر المحيط» في مواضع كثيرة.

ونقل عنه ابن اللحام في كتابه «القواعد والفوائد». راجع: (١/٢٠٤).

ونقل عنه المحلي في شرحه على «جمع الجوامع» وضبط اسمه. راجع (٢/١٥٠).

ونقل عنه البناني في حاشيته على «شرح المحلي». راجع (١/٢٦٩).

ـ ونقل عنه ابن النجار في «شرح الكوكب المنير». راجع (٢/٤٧٧، ٥٤٤)، (٣/١٤١، ٢٣٦، ٣٧٨).

---

(١) راجع كتاب الديباج: ٢٧٩. وشجرة النور: ١٢٧.

ـ ونقل عنه الونشريسي في «المعيار المعرب». راجع (١٢/١٢٧، ١٣٠، ١٤٧).

ـ ونقل عنه الشوكاني في «إرشاد الفحول». راجع: (١/٥٧، ٧٠، ١٢٧، ١٣٢).

وهذه النقول عن العلماء من شرح البرهان، كان بعضها بالنص وبعضها بالمعنى، وهي موجودة بالفعل في النسختين المعتمدتين في التحقيق. وقد نبهت على ذلك في موضعه.

*** مصادر المؤلف في الشرح:**

يمكن تصنيف **مصادر** الأبياري في شرحه على البرهان إلى أربعة أصناف:

مصادرأصولية ـ ومصادركلامية ـ ومصادر لغوية ـ ومصادر مختلفة.

أما المصادر الأصولية: فكانت غالب مادة الشارح في شرحه من كتاب «المستصفى» للغزالي، حيث أفاد منه كثيرا، حتى أنه كان ينقل عبارته من غير تصرف ولا عزو، إلا إذا أراد الرد عليه ومخالفته. فكان ينقل عنه المذهب في المسألة والردود والأجوبة من غير عزو في غالب الأحيان، وكأنه أراد أن يشرح البرهان بالمستصفى. ولما كان كتاب «المنخول» للغزالي في حقيقته اختصارا للبرهان، فقد لمست إفادة الشارح منه في بعض المسائل.

أما المصدر الثاني لمادة الشرح عند الأبياري فيما يتعلق بالأصول، فقد كان يلجأ في كثير من الأحيان إلى شرح البرهان بالبرهان[1]. تارة من

(١) انظر على سبيل المثال: الجزء الأول (١/٢٧٣ هامش: ٤)، (١/٢٧٥ هامش: ٢).

الجزء الأول، وتارة من الجزء الثاني. كلما دعته الحاجة إلى ذلك.

ولم ألمس من خلال تجربتي مع الشرح، أي إشارة إلى كتب الأصول، ولا إلى أصحابها من المعاصرين للشارح، أو السابقين له، الذين يمكن أن يكون الأبياري أفاد من مؤلفاتهم.

أما المصادر الكلامية: فكان جل اعتماده في نقل المادة العلمية على كتابي: «الإرشاد» و«الشامل». وكلاهما من تصنيف إمام الحرمين. فكان ينقل منهما المذاهب والأدلة والردود والأجوبة. ولم أقف على أي إشارة لكتاب من كتب الكلام غيرهما، سوى ما ذكره الغزالي في كتابه «المستصفى» من المسائل الكلامية استطرادا. فكان الشارح ينقل عنه، باعتباره المرجع الأساسي عنده.

ـ **أما المصادر اللغوية:** فكان كتاب سيبويه من أبرز مراجعه فيما يتعلق بالمسائل النحوية وقواعد العربية. ولما كان الشارح شديد الولوع بالغوص في النكت اللغوية والنحوية ونقل المذاهب فيها، فقد غلب على ظني رجوعه إلى كتب أبي البركات الأنباري: «الإنصاف في مسائل الخلاف»، وكتاب «أسرار العربية». فكنت أوثق مادته في غالب الأحيان من هذين الكتابين. كما أنه أفاد من كتاب «الصحاح في اللغة» للجوهري ونقل عنه.

أما المصادر المختلفة: فقد نقل مرة عن كتاب «الرعاية لحقوق الله» للمحاسبي. ونقل عن الطبري في التفسير. ونقل عن «المدونة» في فروع فقهية استشهد بها. وعن «الموطأ» للإمام مالك في ثلاثة مواضع. ولا يبعد إفادته من كتب التاريخ، «كتاب الطبري» في المسائل التاريخية. كما نقل عن «صحيح مسلم» مرة واحدة، وعن «سنن أبي داود» مرة واحدة، ولم يصرح في نقله للحديث عن كتب الحديث المختلفة.

كما نقل عن كتاب «الإبانة» لمكي بن أبي طالب في علم القراءات، وعن ابن أبي داود في كتاب «المصاحف». وعلى العموم فقد كانت مادة الشارح غزيرة ومتنوعة، يصول ويجول في كل فن من فنون العلم والمعرفة، سواء كان له تعلق بأصول الفقه، أو لم يكن، مبررا في غالب الأحيان عذره في الاستطراد.

*** منهج المؤلف في الشرح:**

افتتح الشارح كتابه بخطبة مسجوعة سجل فيها اعتقاده، من إثبات وجود الله تعالى، وصفاته وأفعاله، ومسائل القدر والهدي والضلال وأفعال العباد، ثم تكلم عن القرآن، وعن الرسول ﷺ، ثم تكلم عن ضرورة تحصيل علم الأصول، ثم بين أسباب اختياره لشرح كتاب «البرهان» لإمام الحرمين.

ثم شرع في شرح ألفاظ خطبة كتاب «البرهان»، وتوسع في مباحث الحمد والشكر، واشتقاق اسم الجلالة «الله»، والمراد بالعالمين، والصلاة على محمد خاتم النبيين، ثم وضع منهجا عاما لشرح «البرهان» مشى عليه في الكتاب كله، ويتلخص فيما يلي:

- يأتي بنص البرهان، فيذكر منه جملة أو جملتين، ثم يختصره فيقول: إلى قوله كذا.. وقد يتراوح هذا الاختصار أو الحذف بين السطر الواحد إلى ستة أسطر أو أكثر. هذا في حالة عدم وجود مسائل. أما إذا ذكر الإمام مسألة، فإن كانت طويلة، ذكر الشارح رأسها قائلا: قال الإمام رحمه الله: «مسألة كذا.. إلى قوله كذا.. وقد يتراوح هذا الاختصار بين السطر أو السطرين أو أكثر، وربما بين الصفحة إلى الصفحتين من نص البرهان. وإن

كانت المسألة قصيرة، ذكر رأسها قائلا: قال الإمام:» مسألة إلى آخر المسألة. وإن كان فصلا قال: إلى آخر الفصل.

ـ يبدأ الشرح بقوله: قال الشيخ رضي الله عنه، أو وفقه الله، أو أيده الله[1]: قوله: كذا..، أو قول الإمام كذا..

ـ وأحيانا يأخذ فقرة من المسألة ثم يتبعها بالشرح.

ـ يلجأ أحيانا إلى شرح ألفاظ «البرهان» كما في قوله: «قال الإمام:» **(حق على من يحاول الخوض في فن من فنون العلم)** إلى قوله **(حظ من العلم الجملي)**. قال الشيخ رضي الله عنه: «الحق خلاف الباطل». وقال: «يقال: حاولت الأمر، أي أردته»[2].

كان يقدم في بعض الأحيان بين يدي كل موضوع التعريف اللغوي والاصطلاحي ثم يتبعه بذكر مسائله.

يبدأ في الغالب بتقرير المسألة أولاً على رأيه ومذهبه المختار ويستدل لها. وأحياناً يذكر الآراء والمذاهب وأدلتها في المسألة، ثم يكر عليها بالنقض والرد، ثم يحدد موقفه منها.

كان يبدي أحيانا احتمالات في فهم غرض الإمام ومراده[3].

يلجأ في بعض الأحيان إلى شرح البرهان بالبرهان[4].

يبدأ أحيانا بتمهيد قاعدة يشير إلى أهميتها في فن الأصول، مستعينا في ذلك بفروع فقهية.

---

(١) راجع في التعليق على هذا الأسلوب الجزء الأول (١/٢٣٩ هامش: ٥).
(٢) راجع الجزء الأول (١/٢٤٤).
(٣) راجع الجزء الأول: (١/٥٩٥، ٦٧٢). والجزء الرابع: (٤/١٤، ١٢٣).
(٤) راجع الجزء الأول (١/٢٨٢ هامش: ٤).

يبدأ استدلاله غالبا بالقرآن. فهو يفزع إليه وإلى القراءات كلما ألجأته الحاجة إلى شاهد (آية أو قراءة) يدعم بها رأيا أو يوضح غامضا.

أما الحديث النبوي: فقد يستشهد بلفظه أو بمعناه، وقد يذكر قصته وسببه، وقد يضرب عن ذلك.

أما الإجماع: فهو عمدته في الاستدلال، وقد يكتفي باتفاق علماء الأصول، فيقول: الجمهور أو الأكثر أو المحققون.

أما القياس: فهو سنده في الاستدلال العقلي، الذي تظهر آثاره في المناظرة وتقليب الكلام على وجوهه العقلية المحتملة.

يعبر بقوله: «لنا» أو «قلنا» عن دليل المذهب المختار. وبقوله: «قيل» أو «قالوا» عن دليل المذهب المخالف.

يستشهد بالشعر، وربما اكتفى بشطر من البيت الشاهد، تاركا الشطر الآخر.

يفزع إلى قواعد العربية في المسائل المتعلقة بالنحو.

يعمد إلى وضع مناهج للبحث كما في قوله: «.. فإن الرد على القائل قبل معرفة مأخذه فيه نظر»[1].

أما أسلوب الكتابة: فقد استطاع المؤلف أن يطوع العبارات البليغة للمصطلحات الأصولية مع اجتناب الغرابة والاهتمام بالمعنى.

خصائص فكره:

يأخذ بجوانب الموضوع فيشبعه نقاشا بعد تحرير محل النزاع في المسائل.

الالتزام بآداب المناظرة في إعطاء كل ذي حق حقه.

---

(١) راجع الجزء الأول (١/٣٧٩).

الانتصار للعلماء والذود عنهم مع عدم التعصب لمذهبه الفقهي والعقدي[1].

يلجأ إلى التعميم دون التخصيص في الردود والأجوبة.

كان بارعا في نقد التعريفات والحدود، مولعا بصناعتها[2].

شديد الولوع بالغوص عن النكت الفقهية والنحوية، والتنبيه على لطائف العربية[3].

يشارك كثيرا من الأصوليين أجوبتهم وردودهم لا سيما الإمام الغزالي.

يتصرف في الأجوبة التي تبرز المعنى، ويميل إلى التحقيق فيها.

كان أمينا ثقة في النقل عن المذاهب.

كان بصيرا بمسائل الكتاب خبيرا بها، معتنيا بربط مسائل الكتاب بعضها ببعض والعلاقة بين الموضوع السابق والموضوع اللاحق.

يبرر استطراده في المسائل التي ليست من صميم الموضوع.

يستهجن طريقة المناطقة في الاستدلال ويعيب على الأصوليين الذين أولعوا بها[4].

يشيد في إعجاب بالتوصل إلى نتائج لم يسبق إليها[5].

يناقش أحيانا بانفعال ظاهر قد يخرجه عن الموضوعية[6].

يعول على أقدم المصادر في جمع المادة العلمية.

---

(١) راجع الجزء الأول (١/٥٨٩).
(٢) راجع الجزء الأول (١/٢٧٧)، (٢/٥٦٨).
(٣) راجع الجزء الأول (١/٥٤٨، ٨٣٤).
(٤) راجع الجزء الثاني (٢/٣٦٩).
(٥) راجع الجزء الأول (١/٤١٦)، (٢/٨٢٩).
(٦) راجع الجزء الثاني (٢/٧٦ـ ٨٠).

* تقويم الكتاب (الشرح):

لا شك أن كتاب «البرهان في أصول الفقه» لإمام الحرمين يعد مدونة كبرى لمسائل علم الأصول[١]. ولكن النتاج في هذه المادة لم يعرف ركودا أو توقفا، بل استمر في العطاء عبر قنوات سبق ذكرها في أبرز خصائص التأليف الأصولي في القرن السابع الهجري[٢]. ولعل من أبرز هذه الخصائص هو تلك الشروح الموضوعة على المدونات التي عرفت بالعمق والتحقيق. ومن ثم قال الأبياري في دوافع شرحه للبرهان: «فاستخرت الله تعالى في الاعتناء بشرحه، وحل ما أشكل من ألفاظه وعسر من معانيه[٣]..» ويلاحظ هنا كيف قال الشارح: «وحل ما أشكل من ألفاظه..» إلخ. لأن إمام الحرمين رحمه الله كما قال ابن السبكي: «وضع كتابه على أسلوب غريب، لم يقتد فيه بأحد»[٤].

وفعلا يجد طالب العلم صعوبة شديدة في فهم كلام الإمام، بل كان الأبياري نفسه يبدي احتمالات في فهم غرض الإمام ومراده[٥]. وذلك لقوة الأسلوب وغزارة المعاني، حتى كان يخيل إلي أحيانا أنني بصدد قراءة ألغاز وفك أحاجي.

ولم تقتصر مهمة الأبياري في الشرح على حل الألفاظ والمعاني، بل هناك تحقيقات وإضافات، وتخريج للفروع على الأصول، وتمهيد للقواعد، إلى جانب المخالفات الكثيرة للإمام، وللغزالي صاحب غالب مادته في

---

(١) راجع ص: ١٦٠ من قسم الدراسة.
(٢) راجع ص: ١٠١ من قسم الدراسة.
(٣) راجع الجزء الأول (١/٢٣٩).
(٤) راجع ص: ١٦٠ من قسم الدراسة.
(٥) راجع ص: ١٧٦ من قسم الدراسة.

الشرح. ولا شك أن في مخالفته للإمام ما ينبئ عن قدرة علمية، واطلاع كبير في علمي الأصول والفقه. كما تظهر أهمية الشرح في نقول الأصوليين عنه. وقد تقدم ذكر ذلك[1].

فمن **التحقيقات** المنثورة في ثنايا الكتاب **(الجزء الأول)** على سبيل المثال لا الحصر:

- تحقيقه الفرق بين الواجب والوجوب. راجع: (١/٢٧٧، ٣٠١).

- تحقيقه أن الأمر لا يجمع على أوامر، وكذلك النهي لا يجمع على نواهي. قال الزركشي في المعتبر[2]: «وقد تنبَّه لهذا الإمام أبو الحسن الأبياري في «شرح البرهان». وراجع: (١/٥٨١، ٧٧٩).

- تحقيقه وجود ثمرات للخلاف في مسألة: هل اللغة توقيف أم اصطلاح؟ راجع: (١/٥١٠).

- تحقيقه أن مقدمة الواجب تحصل بحكم ضرورة وجود الواجب لا بحكم ارتباط الطلب بها. راجع: (١/٧١٢).

- تحقيقه أن الدليل على وجوب التوصل هو «المفهوم» دون الإجماع والضرورة. راجع: (١/٧١٦) هامش: ٢.

- تحقيقه أن بعض أنواع القياس يجب تقديمه على العموم. راجع: (٢/٢١٤).

أما **الإضافات** التي أضافها إلى «البرهان»، فتتمثل في المسائل والمباحث التي أغفلها الإمام، إما لأنه ـ أعني الإمام ـ رآها ليست من صميم علم الأصول، أو لأنها لم تحضره وقت إعداد الكتاب، أو أنه اكتفى

(١) راجع ص: ١٧٢ من قسم الدراسة.

(٢) راجع المعتبر ص: ٣٠٧.

بأصول المسائل دون تفريعاتها. والله أعلم. المهم أن الشارح ـ جزاه الله خيرًا ـ تطرق لبحث بعض هذه المسائل وأبدى وجهة نظره فيها منها:

ـ مسألة التدرج في البيان والخلاف فيها. راجع: (١/٥٠٤).

ـ مسألة دوران الاسم بين معناه اللغوي ومعناه الشرعي، والخلاف فيها. راجع: (١/٥٢٠).

ـ مباحث الحقيقة والمجاز. راجع: (١/٥٢٢ ـ ٥٢٩).

ـ مسألة إذا ظهر كذب ظن المكلف ولم يمت، وفعل العبادة في وقتها، والخلاف فيها. راجع: (١/٦٧٤).

ـ مباحث الأداء والقضاء والإعادة. راجع: (١/٧٣٠).

ـ مسألة النهي عن الشيء لوصف والخلاف فيها. راجع: (١/٧٩٦، ٨٠٣).

ـ مسألة إطلاقات المكروه. راجع: (١/٨٤٨).

ـ عرض أدلة ومتمسك المعممين والمخصصين. راجع: (١/٨٩٠ ـ ٨٩٨).

ـ أضاف مسائل لم يتعرض لها الإمام أصلا، منها: مسألة المفهوم هل له عموم؟ ومسألة: هل الفعل له عموم؟ ومسألة: الفعل المتعدي إلى مفعولاته، هل يكون عاما بالإضافة إلى مفعولاته؟ ومسألة: قول الصحابي: نهى رسول الله ﷺ عن كذا، وقضى بكذا، هل له عموم؟ ومسألة: المقتضى هل له عموم؟ راجع: (١/٩١٧ ـ ٩٢٧).

ـ مسألة التقييد بالشرط. راجع: (٢/٢٦٤).

ـ ذكر مذهبين في شروط التواتر أغفلهما الإمام. راجع: (٢/٦٠٨).

ـ أضاف مذهب من أوجب العمل بخبر الواحد عقلا. راجع: (٢/٦٤٣).

أما مخالفاته للإمام: فهي كثيرة جدا، منها ما كان خلافا حقيقيا، بيَّن فيه ضعف رأي الإمام ومذهبه، ومنها ما كان خلافا لفظيا أو اصطلاحيا، أو مما تختلف فيه وجهات النظر. وإليك هذه المخالفات مرتبة حسب ورودها في **الجزء الأول** من هذا الشرح:

ـ نازعه في مسألة استمداد علم أصول الفقه من ثلاث مواد. راجع: (١/٢٥٥ ـ ٢٦١).

ـ نازعه في كون الأمثلة الفقهية يحتاج إليها في أصول الفقه. راجع: (١/٢٦١).

ـ خالفه في تعريف الفقه. راجع: (١/٢٦٢، ٢٦٣).

ـ خالفه في كون الفقه مدلول القواطع. راجع: (١/٢٦٣، ٢٦٤).

ـ استدرك عليه إهماله تعريف الحكم الشرعي. راجع: (١/٢٧٥).

ـ خالفه في صحة إطلاق كون العقول تقتضي. راجع: (١/٢٩٨).

ـ عاب عليه عدم تحريره محل النـزاع بين الأشعرية والمعتزلة في مسألة الحسن والقبح العقليين. راجع: (١/٢٩٩).

ـ وصفه بأنه لم يحرر الدليل على وجه سليم. راجع: (١/٣٠٨).

ـ خالفه في اعتبار ما كان من قبيل الأفعال الاضطرارية من محل النـزاع. راجع: (١/٣٣٠).

ـ خالفه في اعتبار أنه لا فرق بين مذهب الوقف ومذهب الإباحة في مسألة حكم الأشياء قبل ورود الشرائع. راجع: (١/٣٣١).

ـ وصفه بأنه اقتصر على مجرد الدعوى ونقض المذهب. راجع: (١/٣٤٣).

ـ خالفه في مسألة: تكليف السكران. راجع: (١/٣٥٢).

ـ خالفه في مسألة: الأمر بالشرط لا يتحقق كونه أمرا في الحال. راجع: (١/٣٦٧).

ـ وصفه بأنه اقتصر على إيراد المذهب معرى عن الدليل في مسألة تكليف الكفار بفروع الشريعة. راجع: (١/٣٧٢).

ـ خالفه في جمع كلمة «عِلْم» على علوم. راجع: (١/٣٧٤).

ـ خالفه في مسألة: هل يمتنع أن يكون العقل مشروطا بعلوم؟ راجع: (١/٣٨٢).

ـ غلطه في صحة نسبة كلمة «ذات» إلى «ذاتي». راجع: (١/٣٩٩).

ـ ضعَّف تعريفه للشك. راجع: (١/٤٠٥).

ـ ضعَّف مسلكه في الفرق بين العلم والاعتقاد. راجع: (١/٤٠٧).

ـ خالفه في كون الشاك له عقد. راجع: (١/٤٠٨).

ـ نازعه في كون القدرة الصالحة للشيء صالحة لضده. راجع: (١/٤٢٥).

ـ وصفه بالشذوذ في مسألة حصول العلم النظري مقدرا بالقدرة الحادثة. راجع: (١/٤٢٨).

ـ ضعَّف تعريفه للنظر. راجع: (١/٤٤٦).

ـ نازعه في مسألة ترادف الدليل والنظر. راجع: (١/٤٤٨).

- خالفه في حصره جولان العقول في التقاسيم المنضبطة. راجع: (١/٤٥٠).

- خالفه في مسألة: علم الله تعالى بتفاصيل ما لا يتناهى. راجع: (١/٤٦٠).

- خالفه في صفة دلالة المعجزة على الصدق. راجع: (١/٤٧٧).

- وصفه بأنه لم يأت بدليل لمنكري صدق النبوة. راجع: (١/٤٨٢).

- وصفه بأنه لم يبين وجه دخول آية ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ ..﴾ في مرتبة الظواهر. راجع: (١/٤٨١).

- نسبه إلى إنكار القول بالاستدلال بناء على أصله في ترادف الدليل والنظر. راجع: (١/٤٨٩).

- خالفه في مسألة: إلزام أبي بكر بن داود الظاهري للشافعي في مراتب البيان. راجع: (١/٤٩٥) هامش: ٤.

- عاب عليه طريقته في نقد المذاهب. راجع: (١/٥٠١) هامش: ٢.

- ضعَّف إلزامه للمعتزلة في مسألة تأخير البيان. راجع: (١/٥٠١) هامش: ٣.

- وصفه بأنه يرد على القاضي من غير أن يذكر له مستندا في مسألة: الألفاظ التي استعملها العرب وجرت في ألفاظ الشرع. راجع: (١/٥١٤).

- اعترض عليه في جواز تسمية مثل الصلاة والصوم والحج بأنها أسماء عرفية. راجع: (١/٥١٨).

- خالفه في صحة إطلاق لفظ الجنس على لفظ الجمع. راجع: (١/٥٣١).

- خالفه في قصره البناء على شبه الحروف. راجع: (١/٥٣٦).

- لم يسلم له تمام الكلام في مسألة: الواو هل تقتضي العطف؟ راجع: (١/٥٤٢).

- خالفه في كون «الواو» تصلح للنصب. راجع: (١/٥٤٥).

- استدرك عليه وجوه مجيء «أو». راجع: (١/٥٥٩).

- استدرك عليه وجوه مجيء «أم». راجع: (١/٥٦٠).

- استدرك عليه كون «لا» إذا كانت زائدة لا تفيد إلا تأكيد النفي. راجع: (١/٥٦٥).

- استدرك عليه عدَّه قراءة «لأقسم» من الشاذ. راجع: (١/٥٦٥).

- استدرك عليه حالة من حالات مجيء «لو». راجع: (١/٥٦٥).

- استدرك عليه مجيء «عن» بمعنى «من». راجع: (١/٥٧٠).

- استدرك عليه كون «حتى» لا توجب التشريك في المعطوف. راجع: (١/٥٧٥).

- تعقبه في كون «نعم» لا يجاب بها إلا في الإثبات. راجع: (١/٥٧٥).

- نازعه في صحة جمع أمر على أوامر. راجع: (١/٥٨١).

- وصفه بالحيد عن المقصود في مسألة صيغة الأمر. راجع: (١/٥٨٦، ٦١٣)، (١/٦١٥) هامش: ٣.

- استشكل كلامه في مسألة: ادعاء الضرورة في كلام النفس. راجع: (١/٥٨٦).

ـ ضعَّف تمسك الإمام والأصحاب بالمثال المضروب في مسألة انفصال الأمر عن الإرادة. راجع: (١/٥٨٩).

ـ استشكل كلامه في مسألة كون العلم الحق لا يدرك. راجع: (١/٥٩٢).

ـ تعقَّبه في استعمال لفظ الاقتضاء. راجع: (١/٥٩٦).

ـ اعترض عليه في تعريف الأمر. راجع: (١/٥٩٥).

ـ ضعَّف اعتراضه على تعريف المعتزلة للأمر. راجع: (١/٥٩٨).

ـ تعقَّبه في استعمال أحد نوعي الإضافة في غير محله. راجع: (١/٦١١).

ـ خالفه في ذهابه إلى التردد في اللفظ المقترن بقول القائل. راجع: (١/٦١٥).

ـ ضعَّف كلامه في وصف قرائن الأحوال بأن فيها خبطا. راجع: (١/٦١٦).

ـ ضعَّف كلامه في الرد على القاضي حين ذهب إلى الوقف في صيغة الأمر المجردة. راجع: (١/٦٢٥).

ـ بيَّن تناقضه في مسألة صيغة الأمر وكونها لمجرد الطلب، وألزمه مثلها في صيغة «افعل» بعد الحظر، وقد ذهب فيها إلى الوقف. راجع: (١/٦٢٨).

ـ ضعَّف دليل التقسيم الذي استدل به الإمام على كون الصيغة المجردة لمجرد الطلب. راجع: (١/٦٣٠).

ـ خالفه في كون الندب من ضرورته التخيير في الترك. راجع: (١/٦٣١).

ـ كشف عن تناقض الإمام في تقييده الوجوب بالوعيد: (١/٦٣١).

ـ وصف مذهب الإمام في الوقف في المرة الواحدة بأنه غير مستقيم: (١/٦٤٠).

ـ تعقبه في توجيه المؤاخذة على أصحاب التراخي دون أصحاب الفور: (١/٦٤٤).

ـ نسبه إلى الغفلة عن كلام القاضي وإلزامه ما لا يلزمه: (١/٦٤٥، ٦٦١).

ـ نازعه في دعوى الإجماع في مسألة الواجب على الفور: (١/٦٤٨).

ـ وصفه بأنه اقتصر على الدعوى من غير برهان: (١/٦٥٢، ٦٥٣).

ـ خالفه في كون الجهل بشرط سلامة العاقبة لا يمنع من التكليف: (١/٦٥٤).

ـ وصف تعقب الإمام للمذاهب بأنه تقصير كثير: (١/٦٦١).

ـ ضعف كلامه في التشنيع على القاضي: (١/٦٦٣).

ـ نازعه في قياس جواز تأخير الصلاة على جواز تقديم إخراج الزكاة بجامع سقوط الذم: (١/٦٦٩).

ـ نازعه في دعوى الاتفاق على أن النهي يقتضي الاستغراق: (١/٦٧٧).

ـ وصف كلامه بعدم التحقيق في مسألة العزم على الفعل: (١/٦٨٢).

ـ ضعف كلامه في مسألة اقتضاء الأمر: (١/٦٨٣).

ـ أنكر عليه توقفه في عدم تعصية المؤخر للأمر: (١/٦٨٤).

ـ نازعه في دعوى الإجماع في مسألة ما فرض تأخيره إنما يكون

مؤدى لا مقضيا: (١/٦٨٩).

- نازعه في وصف مسألة: هل المندوب إليه مأمور به؟ بأنها لفظية: (١/٦٩٠).

- وصف قوله في تغليط الأئمة: بأنه باطل: (١/٦٩٥).

- خالفه في مسألة الأمر بالشيء، هل هو نهي عن أضداده؟: (١/٦٩٩).

- نازعه في وجود واسطة بين الحركة والسكون: (١/٧٠١).

- ضعَّف كلامه في مسألة تعلق التكليف بالقدرة: (١/٧٦٥).

- بين تناقضه في مسألة علم المكلف بتوجه التكليف عليه: (١/٧٦٦).

- وصف كلامه فيها بأنه اقتصار على الدعوى من غير برهان: (١/٧٦٦).

- نسبه إلى انتحال مذهب المعتزلة في مسألة تقدم القدرة على المقدور: (١/٧٦٨).

- خالفه في مسألة انقطاع التكليف بحدوث الفعل: (١/٧٧٠).

- نسبه إلى عدم تحرير محل النـزاع في مذهب المعتزلة: (١/٧٧١).

- أنكر عليه تنويهه بمذهب أبي هاشم في مسألة الصلاة في الأرض المغصوبة: (١/٧٨٢).

- وصف عذره عن أبي هاشم بأنه ضعيف: (١/٧٨٣).

- خالفه في كون الغصب من الأعذار المسقطة للفرض: (١/٧٨٦).

- ضعَّف رده على القاضي في نقله الإجماع على عدم إعادة صلوات الغصاب: (١/٧٨٨).

- وصف كلامه في تسليم قول القاضي بأنه مبني على تحريف: (١/٧٩٠).

- وصفه بأنه لم يأت بدليل على مسألة: هل النهي يقتضي الفساد؟: (١/٨٠٨).

- وصف سؤاله في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة بأنه لازم له: (١/٨٢٣).

- خالفه في دعوى سقوط التكليف في مسألة من توسط جمعا من الجرحى: (١/٨٢٥).

- وصف قوله في مسألة من توسط جمعا من الجرحى بأنه «لا حكم فيها» بأنه تناقض: (١/٨٢٦).

- ضعَّف كلامه في الفرق بين العامد وغير العامد في مسألة المواقع النازع مع أول الفجر: (١/٨٢٦).

- ضعَّف رده في مسألة «لا» النافية للجنس: (١/٨٣١).

- ضعف تعريفه للواجب: (١/٨٤٤).

- بين تناقضه في مسألة: لا وجوب على من لم يعلم الوجوب: (١/٨٨٤).

- تعقبه في كونه تعرض لتعريف الأفعال دون الأحكام: (١/٨٤٦).

- وصفه بأنه اقتصر على ذكر الأحكام دون العلل في مسألة الجموع: (١/٨٦٢).

- غلطه في كون جمع الكثرة للاستغراق: (١/٨٧٥).

- وصف مذهبه في كون أدوات الشرط دلالتها قطعية في إفادة العموم بأنه معرى عن الدليل: (١/٨٨٢) هامش: ٣.

- نازعه في دعوى الإجماع في كون جمع السلامة من أبنية جمع القلة: (١/٨٩٩).

- خالفه في كون الاسم العَلَم إذا ثُني أو جُمع خرج عن كونه معرفة: (٩٠٧/١).

- نسبه إلى خرق إجماع أهل العربية عندما شرط شرطين لاستغراق جمع القلة: (٨٨٩/١).

- وصف كلامه في مسألة حمل المشترك على جميع محامله بأنه لا يغني: (٩١٣/١).

- بين مصيره إلى أمور صار إليها أبو حنيفة: (١٠/٢).

- نازعه في كون مذهب ابن عباس في أقل الجمع لم يعرف إلا استنباطا: (١٤/٢).

- خالفه في صحة إطلاق لفظ الجمع على الواحد: (٢٦/٢).

- أنكر عليه نسبة العلماء إلى التقصير في النظر: (٣٣/٢).

- خالفه في كون «مَنَهْ» إن ساغ في حكاية النكرة، فالأفصح غيره: (٤٩/٢).

- ضعَّف ذهابه إلى الوقف في الخطاب الذي لم يظهر فيه خصائص الرسول ﷺ: (٦٣/٢) هامش: ١١.

- ضعَّف كلامه في تحسين كلام الشافعي على آية ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ..﴾: (٧٤/٢).

- نازعه في دعوى عدم نسخ آية ﴿قُل لَّآ أَجِدُ..﴾: (٧٥/٢).

- غلَّطه في حمل الآية على تحليل القاذورات والعذرات: (٧٦/٢).

- أنكر عليه نسبة الإمام مالك إلى العقوق: (٧٩/٢).

- وصفه بأنه اقتصر على مجرد الدعوى في إلحاق آية ﴿قُل لَّآ أَجِدُ..﴾ بقبيل الظواهر: (٨١/٢).

ـ استدرك عليه كون لم يرد في اللعان غير قصة العجلاني: (٢/٨٦).

ـ نازعه في نسبة أبي حنيفة إلى أنه لم يبلغه حديث «الولد للفراش»: (٢/٩٠).

ـ نازعه في كون ما بعد «إلا» في الإيجاب لا يكون إلا مرفوعا: (٢/٩٨).

ـ خالفه في صحة إطلاق: «أقبل أحد الحمارين» في مسألة الاستثناء من غير الجنس: (٢/١٠٥).

ـ خالفه في مسألة تعدد كلام النفس: (٢/١٠٩).

ـ خالفه في اختياره في مسألة: الاستثناء العائد على الجمل: (٢/١١٨).

ـ وصف ذهابه إلى حمل آية القذفة على التعليل، بأنه أمر عجيب وتفسير غريب: (٢/١٢١).

ـ تعقبه في جعل الثوب عبارة عن القيمة في مسألة: «علي مائة درهم إلا ثوبا»: (٢/١٣١).

ـ خالفه في كون لا يثبت الخصوص إلا حيث يمكن العموم: (٢/١٤٦).

ـ وصف كلامه في مسألة تأخير التخصيص بأنه غير مفيد: (٢/١٤٧).

ـ ضعَّف عبارته في مسألة المكلف قبل أن يتنجز العمل قد يغلب على ظنه العموم: (٢/١٥٢).

ـ ضعَّف كلامه في مسألة دخول وقت العمل استنادا إلى قرائن الأحوال: (٢/١٥٣).

ـ نازعه في كون الأعمال لا يشترط فيها الأدلة القاطعة: (٢/١٥٤).

ـ وصف قوله: بأنه اجتمع في اللفظ موجب الحقيقة والمجاز، بأنه ضعيف: (٢/١٦٤).

- وصف قوله في كون لا يظفر بعام لم يتطرق إليه التخصيص، بأنه مبالغة: (٢/١٦٥).

- ضعَّف كلامه في مسألة تناول اللفظ للمسميات: (٢/١٦٥).

- ضعَّف اعتراضه على القاضي في تعريف الظاهر: (٢/١٧٢).

- نازعه في قوله: قد يكون الحكم مجملاً: (٢/١٧٧).

- ضعَّف ذهابه إلى الوقف في مسألة تخصيص عموم خبر الواحد بالقياس: (٢/٢١٨).

- استدرك عليه إنكاره ثبوت زيادة: «لأزيدن على السبعين» وهي في «الصحيحين»: (٢/٣٠٩).

- نازعه في تحسين مأخذ الشافعي في القول بمفهوم الصفة: (٢/٣١٨).

- وصف مختاره في القول بالمفهوم بأنه اقتصر على التشنيع والتهويل، ولم يأت على المسألة بدليل: (٢/٣٢٣).

- خطَّأه فيما نسبه إلى منكري المفهوم: (٢/٣٢٨).

- وصف اعتذاره عن «الدقاق» بمفهوم اللقب، بأنه بارد: (٢/٣٤٤).

- خالفه في صحة الفرق بين قول القائل: صديقي زيد، وزيد صديقي: (٢/٣٦٣).

- ضعَّف كلامه في نفي العلاقة بين وقوع الخطأ من الرسول ﷺ ووجوب المتابعة: (٢/٣٨١).

- تعقبه في قوله: يبعد أن يصير أقوام إلى مذهب لا منشأ له من شيء: قال: إنما يفرض ذلك في حق العلماء: (٢/٤٠٥).

ـ نازعه في صورة من صور السكوت وإفادتها الإقرار، لتطرق الاحتمال إليها: (٢/٤١٢).

ـ خالفه في مسألة: شرع من قبلنا، حيث ذهب إلى أنه لو ثبت بقول الرسول ﷺ أن حكم التوراة كذا، لم يكن ذلك حكما علينا: (٢/٤٢١).

ـ ضعَّف رده على القائلين بحجية شرع من قبلنا، ووصفه بأنه اقتصر على التأويل ومحض الدعوى ص: (٢/٤٢٣).

ـ ضعَّف إلزامه القاضي في مسألة: هل كان النبي ﷺ متعبدا بشرع؟: (٢/٤٣٠).

ـ ضعَّف جوابه في الرد على الحنفية في تأويل قوله ﷺ: «فنكاحها باطل..»: (٢/٤٥٥).

ـ تعقبه في كون «ما» في قوله ﷺ: «أيما امرأة..» بأنها شرطية، وقال: إنها غفلة عظيمة: (٢/٤٦٣).

ـ ضعَّف رده على «الطحاوي» في تأويل قوله ﷺ: «لا صيام..»: (٢/٤٧٤).

ـ غلَّطه في نسبة العلماء إلى الاجتراء على الدين: (٢/٤٧٧).

ـ وصف كلامه في مسألة: عضد التأويل بالقياس، بأنه في غاية الضعف: (٢/٤٨٨).

ـ وصف استعمال الإمام لبعض الألفاظ في حق العلماء بأنها ألفاظ مستهجنة عند أهل العلم: (٢/٤٩٢).

ـ تعقبه في كون الجمع بين الأختين من أمر الجاهلية: (٢/٥٠٠).

ـ وصفه بالغفلة عن نص القرآن: (٢/٥٠٠).

- نازعه في كون قوله ﷺ: «فيما سقت السماء العشر..» سيق للفرق بين ما سقي بالنضح وما سقي بالسيح: (٢/٥٠٩).

- بين تناقض الإمام وتردده في وقفه في مسألة: تعارض القياس والعموم: (٢/٥١٣).

- نازعه في كون الخفض على الجوار لا يتسامح به إلا في مضايق القوافي: (٢/٥١٥).

- نازعه في كون كل مجرور اتصل الفعل به بواسطة الجار فحكمه النصب: (٢/٥١٨).

- ضعَّف نقله عن أصحاب المعاني في بناء «فعالل» و«فعاليل»: (٢/٥٢٧).

- تعقبه في كون الأصل في الأسماء يقتضي صرف كل اسم: (٢/٥٢٩).

- تعقبه في كون إذا تأخر الفعل عن حروف التعلق بطل عمله: (٢/٥٤٦).

- ضعَّف كلامه في مسألة: هل النهي يقتضي فساد المنهي عنه؟: (٢/٥٥٦).

- وصف كتاب «البرهان» بأنه لم يتعرض فيه الإمام، لما يتعلق بالترتيب وسبب التقديم والتأخير: (٢/٥٥٩).

- خالفه في عدم إفادة خبر التواتر العلم إذا أسند إلى نظر العقول: (٢/٥٧٥).

- نازعه في شرط استناد الأخبار إلى البديهة: (٢/٥٧٨).

- تعقبه في تكذيب النقلة لمذهب «النظام»: (٢/٥٨٩).

- خالفه في ضرورة حصول العلم بأخبار التواتر من القرينة: (٢/٥٩٤).

ـ غلَّطه في النقل عن السُّمَنِية في نفيهم العلوم: (٢/٥٩٨).

ـ ضعَّف انتصاره لمذهب «الكعبي» في صفة العلم الحاصل بالتواتر: (٢/٥٩٩).

ـ ضعَّف كلامه في تأويل آية انشقاق القمر: (٢/٦٢٨).

ـ ضعَّف رده في عدم قبول رواية الصبي: (٢/٦٧١).

ـ ضعَّف رده على الحنفية في قبولهم رواية المستور: (٢/٦٧٩).

ـ ضعَّف نقله عن الصحابة في قبول بعض الأخبار ورد بعضها: (٢/٦٩٨).

ـ أنكر عليه قوله في شأن أهل الحديث: بأنهم عصبة لا مبالاة بهم في حقائق الأصول: (٢/٧٣٤) هامش: ١.

ـ خالفه في قبول رواية الفرع مع تكذيب الأصل له: (٢/٧٥٠).

ـ ضعَّف رأيه في مسألة جواز الاقتصار على بعض أحكام الحديث عند الرواية: (٢/٧٥٨).

ـ خالفه في كون وجوه القراءات نقلت على ألسنة القراء تواتراً: (٢/٧٨٩).

ـ خالفه في تنـزيل اتفاق أهل الإجماع على اتفاق العقلاء: (٢/٨٢٣).

ـ خالفه في جواز اندراس الشريعة وانتهاء الأمر إلى الفترة: (٢/٨٥٣).

ـ وصف كلامه في مسألة انقراض العصر، بأنه غير منضبط: (٢/٨٦٥).

ـ ضعَّف قوله في كون الاستمرار مع التكرار يرفعان التردد في مسألة انقراض العصر. راجع: (٢/٨٦٩).

ـ ضعَّف مذهبه في مسألة اختلاف الصحابة على قولين: (٢/٨٨٦).

ـ نازعه في شرط قصر الزمان في مسألة اختلاف علماء العصر على قولين. راجع: (٢/٨٩٧).

ـ خالفه في عدم حجية الإجماع في الأمم السابقة، وبين لزوم كونه حجة على أصله. راجع: (٢/٩١٥).

أما مخالفاته له في الجزء الثاني فهي:

ـ وصف قوله: بأن كل واقعة لابد فيها من حكم لله تعالى، بأنها دعوى لا برهان عليها، وأنه مناقض لما سبق له في مسألة فرض إلقاء رجل جريح.. راجع: (٣/٧، ١٠).

ـ بين تناقضه في مسألة تحديد القياس واعتذاره بأنه غير ممكن. راجع: (٣/١٧).

ـ خالفه في مسألة جواز إطلاق لفظ النظر على القياس. راجع: (٣/١٩).

ـ تعقبه بأنه أخل بنقل المذهب الموجب للعمل بالقياس عقلا. راجع: (٣/٢٦).

ـ نازعه فيما نقله مما تواتر من طلب حكم الواقعة أولا من الكتاب ثم من السنة ثم من الرأي. راجع: (٣/٥٢، ٥٣).

ـ وصف كلامه بأن الصدِّيق أو غيره لو روى خبرا بأن العمل بالقياس في الواقعة التي لا نص فيها واجب، لابتدره الصحابة بالقبول، بأنه كلام بعيد عن التحقيق. راجع: (٣/٦٨).

ـ تعقبه بأنه أخل بنقل نوع من أنواع القياس. راجع: (٣/٨٠).

ـ خالفه في جواز إطلاق لفظ العبد على الأمة. راجع: (٣/٨٣).

ـ خالفه في كون أهل الظاهر ليسوا من أهل الإجماع. راجع: (٣/٨٤، ١٧٤).

خالفه في مسألة: هل ينقدح بين صورة النقض وبين محل التعليل فرق فقهي؟ (٣/١٠٩).

ـ خالفه في كون قوله ﷺ: «توضئي فإنه دم عرق». من ألفاظ العموم. راجع (٣/١٥٧).

ـ بين تناقضه في مسألة: إذا ظهر من لفظ الرسول ﷺ تعليل بوصف.. راجع: (٣/١٦٠)

ـ عاب عليه عدم بيان وجه القوة في عدِّ السبر والتقسيم من أقوى ما تثبت به علل الأصول. راجع: (٣/١٦٤).

ـ وصف كلامه: بأن التمسك بالسبر والتقسيم إنما هو في مسألة طال خوض العلماء فيها، بأنه ضعيف. راجع: (٣/١٦٧).

ـ وصف كلامه في السبر والتقسيم بأنه من المغالطات. راجع: (٣/١٣١).

ـ وصف عنايته بالاعتراض في مسألة الربا، بأنه جدال محض. راجع: (٣/١٧٦).

ـ خالفه في كون مسألة الربا غير معللة. راجع: (٣/١٧٧).

ـ خالفه في مسألة رد القول بالاستدلال، وهو من القائلين به. راجع: (٣/١٩٤).

ـ وصف تمثيله لاجتماع علل: الصوم والحيض والإحرام، بأنه عجيب. راجع: (٣/١٩٥).

- وصف كلامه في مسألة: إمكان إبداء معنى مخيل في المناسبة، بأنه دعوى محضة: (٣/٢٠٢).

- وصف كلامه في مسألة دلالة الشرط على المشروط بأنه ظاهر الفساد. ووصف المثال الذي ذكره بأن فيه غلطا. راجع: (٣/٢٣١).

- خالفه في توقفه عن القطع بالنفي عند الانتفاء في مسألة الشرط. راجع: (٣/٢٣٥).

- نازعه في مسألة: إن كل علة لابد أن تنعكس. راجع: (٣/٢٣٨).

- وصفه بالحيد عن التعرض للمسائل العسرة. راجع: (٣/٢٤٦).

- نازعه في جواز إطلاق لفظ المجنون على الصغير المميز. راجع: (٣/٢٤٧).

- نازعه في كون الشافعي لا يرى توريث ذي قرابتين بالقرابتين جميعا. راجع: (٣/٢٤٨).

- وصف اعتراضه على إجراء قياس الشبه فيما لا يعقل معناه، بأنه ضعيف. راجع: (٣/٢٦٧).

- وصف قوله: بأن القياس الشبهي على منهاج ما يقال فيه إنه في معنى الأصل، بأن فيه نظرا. راجع: (٣/٢٨٥).

- وصف سؤاله في مسألة اقتضاء الشبه غلبة الظن، بأنه لا يتحصل منه جواب. راجع: (٣/٢٨٧).

- وصف قوله: إن آخر رتبة من مراتب المعاني لاستفتاح الأشباه..، بأنه غير مطرد وغير صحيح. راجع: (٣/٢٩٧).

ـ وصف كلامه في تقديم بعض الأشباه على بعض، بأنه مناقض لما سبق. راجع: (٣/٣٠١).

ـ وصف كلامه في تنـزيل الطرد والعكس منـزلة ظهور لفظ الشارع، بأنه ضعيف وظاهر الفساد. راجع: (٣/٣٠٢، ٣٠٣).

ـ وصف كلامه في مسألة تقديم وتأخير بعض أنواع الأقيسة، بأنه غير مستقيم. راجع: (٣/٣٠٥).

ـ وصف كلامه بأنه قد ينحسم القياس الشبهي، بأنه غير صحيح. راجع: (٣/٣٩٢).

ـ ضعف كلامه في الرد على الحنفية في القياس في الحدود والرخص وغيرها. راجع: (٣/٤٢٩).

ـ خالفه في جعل قاعدة الإجارة من قسم الحاجيات. راجع: (٣/٥٠٨).

ـ وصف قوله في مسألة علة الربا، بأنه مضطرب. راجع: (٣/٥٣٧، ٥٣٩)، (٤/٨٧، ٨٨، ٣٨٦).

ـ وصف قوله: بأن قياس أصحاب أبي حنيفة الخارج من غير السبيلين على الخارج من السبيلين، بأن فيه فقها، بأنه ضعيف. راجع: (٣/٥٦٥).

ـ أنكر عليه النقل عن مالك رحمه الله وجوب مكاتبة العبد. راجع: (٣/٥٧١).

ـ وصف كلامه في الرد على الحنفية بأنه لم يبين وجهه، واكتفى بالسب والفحش. راجع: (٣/٥٨٩).

- خالفه في كون المعاني لا تظهر إلا في الضرورات والحاجات. راجع: (٣/٥٩٧).

- وصف كلامه في قياس بعض المعاني على بعض، بأنه عجيب. راجع: (٣/٦١٤).

- بين تناقضه في مسألة كون الألقاب لا مفهوم لها. راجع: (٣/٦١٩).

- وصف كلامه في الرد على الحنفية في عدم تعيُّن لفظ «السلام» في الخروج من الصلاة، بأنه كلام صعب، وفيه جرأة على العلماء. راجع: (٣/٦٢٢).

- وصف قوله: بأن المعجزة لا تدل على الصدق قطعا، بأنه رديء. راجع: (٣/٦٥٨).

- وصف قوله: بأن الصحابة رضي الله عنهم لم يكن كلامهم محررا مزورا، بأنه كلام رديء. راجع: (٣/٦٦٠، ٦٦١).

- وصف كلامه في نقض العلة الكاملة، بأنه ضعيف. راجع: (٣/٦٧١).

- وصف كلامه في الرد على القاضي، بأنه ظاهر التناقض. راجع: (٣/٦٧٦).

- وصف قوله: بأن العلة إذا كانت غير معقولة المعنى، فليست مستثناة، بأنه غير صحيح. راجع: (٣/٦٧٥).

- وصف كلامه على مثال تحمل العاقلة العقل، بأنه غير صحيح. راجع: (٣/٦٨٠).

- وصف كلامه في عدم اعتماد الخرص في المعاملات، بأنه ضعيف. راجع: (٣/٦٩٥).

ـ وصف كلامه في مسألة «الفرض»، بأنه مضطرب اضطرابا شديدا. راجع: (٣/٧٤٦).

ـ وصف كلامه في مسألة «القلب»، بأنه ليس بشيء. راجع: (٤/٢٨).

ـ وصف كلامه في مسألة «الفرق» بالتناقض والاضطراب. راجع: (٤/٧٧، ٧٨).

ـ وصف كلامه في النقل عن الإمام مالك رحمه الله، بأنه ظاهر الفساد. راجع: (٤/١٧٥).

ـ وصف كلامه على قاعدة «اليقين لا يزول بالشك»، بأنه عين التناقض. راجع: (٤/١٩١).

ـ وصف كلامه في الاستصحاب بأنه مضطرب. راجع: (٤/١٩٥).

ـ وصف كلامه بأن الترجيح يجري في المعقولات، بأنه غير صحيح. راجع: (٤/٢٠٢).

ـ نازعه في مسألة: كون المتأخر من العلماء أقدر على التفصيل والتهذيب من المتقدم. راجع: (٤/٢١٨).

ـ خالفه في كون الإمام الشافعي هو أعلم خلق الله بكتاب الله تعالى. راجع: (٤/٢٢٣).

ـ وصف كلامه بأن الإمام مالك رحمه الله من الموالي، بأن تخرص وافتراء. راجع: (٤/٢٣٠).

ـ خالفه في نسبة الإمام مالك رحمه الله إلى أنه يجوِّز إراقة الدماء وأخذ الأموال من غير استحقاق. راجع: (٤/٢٣٣، ٣٣١).

- خالفه في مسالك تقديم الإمام الشافعي على الإمام مالك. راجع: (٤/٢٣٦ - ٢٤١).

- خالفه في مسألة تعارض الخبر مع القياس. راجع: (٤/٢٥١).

- وصف كلامه في مسألة ظن البلوغ والنسخ مع استمرار العمل، بأنه ضعيف. راجع: (٤/٢٨١).

- وصف كلامه في مسألة: هل موافقة بعض الصحابة رضي الله عنهم أحد الخبرين يعد ترجيحا؟ بأنه اقتصار على الدعوى. راجع: (٤/٢٨٢).

- وصف قوله: بأن الخبرين إذا تعارضا وامتاز أحدهما بمزية..، بأن ظاهره يناقض ما سبق. راجع: (٤/٢٩٥، ٢٩٦).

- وصف كلامه على آية ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ..﴾ بأنه غير صحيح، لا من جهة الأصول، ولا من جهة الفروع، ولا من جهة التفسير. راجع: (٤/٣٠٢).

- خالفه في مسألة: اللفظ إذا ظهر فيه التعليل. راجع: (٤/٣١٧).

- وصف وجوه الترجيح التي ذكرها الإمام في قاعدة القصاص، بأنها ضعيفة كلها، وأن قوله فيها هو عين التحكم ومحض التقليد. راجع: (٤/٣٥١، ٣٥٢).

- وصف اختياره في ترجيح بعض الأقيسة، بأنه ضعيف. راجع: (٤/٣٨٢).

- وصف اختياره لما نسبه إلى الإمام مالك في مسألة وجوب الكفارة بكل مفطر، بأنه اختيار ضعيف. راجع: (٤/٤٦٣، ٤٦٤).

- وصف كلامه في النسخ، بأنه ظاهر التناقض. راجع: (٤/٥١٦).

هذه أهم الاعتراضات والمخالفات التي أبداها الشارح، وقد تعرضت بالبحث والدراسة والتعليق على كل مسألة منها بقدر ما جادت به القريحة. وما منا إلا راد ومردود عليه إلا صاحب الشريعة صلوات الله وسلامه عليه.

أما المسائل التي خالف فيها الشارح الإمام الغزالي فهي قليلة جدا، ولعل ذلك يرجع إلى استحسان الشارح لكتاب «المستصفى»، وإعجابه به، من حيث كونه يحتوي على أكبر قدر من الموضوعات مع حسن الترتيب. قال الشارح في حق «البرهان»: «وأما ما يتعلق بالترتيب وسبب التقديم والتأخير، فلم يتعرض له على حال. والكتاب أيضا غير مشتمل على الترتيب على التحقيق. وإنما الترتيب الحسن في هذا ما ذكره أبو حامد، ولا مزيد عليه في الحسن. ونحن نرى أن نذكره ههنا على غره، إذ هو مستقيم لا اختلال فيه، ولا اعتراض عليه»[1].

وبالرغم من إعجابه بفكر أبي حامد في كتاب «المستصفى» إلا أنه لم يتردد في إبداء بعض الملاحظات عليه. منها:

- خالفه في عدِّه علم الكلام من شروط الاجتهاد. راجع: (١/٢٧١).
- خالفه في صحة جواز الاتفاق على ما ليس بضروري. راجع: (١/٢٩٠).
- خالفه في مسألة عدم تصور الطاعة مع الإكراه. راجع: (١/٣٦٠).
- خالفه في مسألة: هل يصح تفاوت العلم؟ راجع: (١/٣٧٤).
- ضعَّف مذهبه في مسألة: إذا دار الاسم بين معناه اللغوي ومعناه الشرعي، أن ما ورد في صيغة الأمر والإثبات، فهو للأمر الشرعي، وما

---

(١) راجع الجزء الثاني (٢/٥٥٩).

ورد في صيغة النهي فهو مجمل. راجع: (١/٥٢١).

- خالفه في بعض طرق الحقيقة والمجاز. راجع: (١/٥٢٦).

- خالفه في ذهابه إلى عدم الفرق بين حالة المريض وحالة الصائم في مسألة القضاء. راجع: (١/٧٤٠).

- خالفه في مسألة استحالة تصور وجود المكلف المبهم. راجع: (١/٧٤٩).

- نازعه في مسألة كون اللوم على ترك الواجب هو من قِبَلِنا. راجع: (١/٨٤٣).

- خالفه في صحة الفرق بين قول القائل: صديقي زيد، وزيد صديقي. راجع: (٢/٣٦٦).

- ضعَّف استدلاله بآية ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ..﴾. في وجوب القصاص. وقال: بأنه عدول عن الظاهر. راجع: (٢/٤٢٥).

- ضعَّف تعريفه للتأويل. راجع: (٢/٤٣٣).

- نازعه في مسألة عدم تصور حصول العلم مع الإكراه. راجع: (٢/٥٩٦).

- ضعَّف تقريره لمذهب «الكعبي» في صفة العلم الحاصل بالتواتر. راجع: (٢/٥٩٩).

- خطَّأه في تنـزيل مسألة الاختلاف في كون البسملة من القرآن على مسألة الاختلاف في عدد آي القرآن. راجع: (٢/٧٨٧).

- غلَّطه في عدِّه حفظ الفروع شرطا في نيل درجة الاجتهاد. راجع: (٢/٨٤٠).

ـ خالفه في مسألة جواز مراجعة علماء الكلام فيما يقتضي التكفير من البدع. راجع: (٢/٨٤٧).

ـ خطَّأه في تنزيل مسألة عدم الاطلاع على دليل المجمعين على مسألة عدم العلم بالنسخ. راجع: (٢/٩٠٧).

ـ وصف كلامه في مسألة: التنصيص على العلة، هل يوجب إلحاقا؟ بأنه تجنٍّ. راجع: (٣/٣٤) من **الجزء الثاني**.

ـ نازعه في مسألة الإجماع على أن فهم التعليل يقتضي التعميم. راجع: (٣/٣٧).

ـ نازعه في مسألة: إلى أي حدٍّ يبحث المجتهد عن الدليل؟ راجع: (٣/٣٢١).

ـ خالفه في مسألة تجزؤ الاجتهاد. راجع: (٣/٣٣٠).

ـ وصف قوله: بأن حديث معاذ في مراتب الأدلة مما تلقته الأمة بالقبول، بأنه عجيب. راجع: (٣/٣٣٥).

ـ خالفه في مسألة القياس في الأسباب. راجع: (٣/٤٤٧).

ـ خالفه في شروط الأخذ بالمصلحة. راجع: (٤/١٤٩).

ـ وصف قوله: بأن ما جاز التخصيص به، جاز النسخ به، بأنه شاذ. راجع: (٤/٥٢٩).

كانت هذه أهم المسائل التي خالف فيها الشارح الإمامين، وهي تدل في مجموعها على مدى نضجه وإلمامه بالمادة العلمية، وجرأته على مناقشة الأكابر. وتدل أيضا على يقينه بأن مقالة «ما ترك الأول للآخر شيئا»،

ليست على إطلاقها، وأن الله تعالى يفتح على من يشاء بما شاء متى شاء.

وإذا كان الذي ذكرت من حسنات الكتاب، فهناك بعض المؤاخذات التي يمكن أن توجه إلى الشارح، وقديماً قيل: «من صنف فقد استهدف». منها:

ـ يبدو أن الشارح ـ رحمه الله ـ اعتمد على نسخة واحدة في الشرح، وبخاصة الجزء الثاني من البرهان. قال في اللوحة (٣٨) وجه (ب): «قال الإمام: (**مسألة: قال القاضي أبو بكر: ليس في الأقيسة المظنونة تقديم ولا تأخير**) إلى قوله (**وهو على الجملة هفوة عظيمة، ومَيْلٌ عن الحق واضح**)[١]. قال الشيخ: «هذه المسألة يتعلق القول فيها بتصويب وتصور الخطأ في المجتهدات، واستحالة ذلك. وما حقيقة الاجتهاد، ومن له أن يجتهد، والمحل الذي يقبل الاجتهاد، والمحل الذي لا يقبله، وما يتعلق بالتقليد، ولم يذكر الإمام هذا الكتاب في «البرهان». وأحرى المواضع بذكره هذا الموضع. وقد رأينا أن نستوعب القول فيه ليكون الكتاب محتوياً على جملة أصول الفقه، مستعينين بالله وهو خير معين»[٢]. واستغرق بحث هذا الكتاب (٤٦) صفحة[٣].

وكذلك قال في الجزء الثاني[٤]: «وهذا الكلام يتعلق بالتقليد والاستفتاء، ولم يورده الإمام في هذا الكتاب، ووعدنا به يصنف فيه كتابا، تتمة لهذا المجموع، ولم نظفر به في هذا الكتاب. ولم نعلم، هل صنفه أم

---

(١) راجع البرهان (٨٨٩/٢س: ٤ ـ ص: ٨٩٠س: أخير).
(٢) راجع الجزء الثالث (٣١٧/٣).
(٣) راجع الجزء الثالث (٣١٧/٣، ٣٨١).
(٤) راجع الجزء الرابع (٢٠٧/٤).

لا؟ ونحن نذكر ههنا ما تمس الحاجة إليه». واستغرق بحث هذه المسائل ست صفحات[1].

ولا شك أن زيادة مثل هذا القدر من الصفحات في الكتاب، يخالف ما درج عليه الشراح من التقيد بنص الكتاب المشروح، أداء للأمانة العلمية. لاسيما وقد وجدت نسخة من كتاب «البرهان» محتوية على كتاب الاجتهاد.

أما بالنسبة للجزء الأول، فبالرغم من أنه قال مرة: «.. وفي بعض الكتب»[2] ـ يريد النسخ ـ إلا أنه في بعض الأحيان غفل عن فوارق النسخ، الأمر الذي جعله يصف كلام الإمام بالخلل، قال مرة في شرح نص الإمام: **(حق على كل من يحاول الخوض في فن من فنون العلوم أن يحيط بالمقصود منه.. وبحقيقته وحده)**[3]. قال الشارح: «والظاهر أن هذا خلل في العبارة والمراد ـ والله أعلم ـ وبحقيقته بحده..»[4].

قلت: يريد أن ينفي العطف بين الحقيقة والحد، وفاته أن في بعض نسخ البرهان: «وبحقيقته وفنه وحده»[5]. فكان العطف عطف تفسير. والإمام جار على أصله في ترادف الحقيقة والحد، كما قرره في كتابه «الكافية في الجدل»[6].

ـ ومن الملاحظات أيضاً: تقريره أمر العقيدة في خطبة الشرح، ولا

(١) راجع الجزء الرابع (٤/٢٠٧، ٢١٧).
(٢) راجع الجزء الثاني (٢/٣٠).
(٣) انظر البرهان (١/٨٣ س: ٧).
(٤) راجع الجزء الأول (١/٢٥٣ هامش: ٢).
(٥) انظر البرهان (١/٨٣ هامش: ٤).
(٦) راجع الجزء الأول (١/٢٥٣ هامش: ٣).

شك أن هذا العمل لا يليق بالأصول، ولا بالمنهج الذي ينبغي أن يسلك في مثل هذه الأعمال العلمية. وبخاصة إذا كان الأمر يتعلق بنصرة مذهب عقدي قد تبين مجانبته للصواب في كثير من المسائل.

- تغليط الإمام في أمور اصطلاحية. منها على سبيل المثال عندما قال الإمام: «**لسنا ننكر أن العقل يقضي من أربابه اجتناب المهالك**»[1]. قال الشارح: «وهذا أولاً تجوز في اللفظ، ومسامحة عظيمة.. وذلك أن العقول لا يتصور أن تكون مقتضية..) إلى أن قال: («فتبين بهذا أن إطلاق الداعي والمقتضي على العقل تجوز أو غلط»[2].

- يعيب على الإمام استعماله الألفاظ المستنكرة في حق العلماء، ثم يستعملها هو في حق الإمام. راجع على سبيل المثال: (١/٦٩٥)، (٢/٤٩٣، ٦٨٠) من الجزء الأول.

- عدم الدقة في نقل مذهب مالك في الأصول والفروع. راجع على سبيل المثال: (١/٣٦١ هامش:٥)، و(٢/٢٨٤ هامش: ٩).

- النقل عن المذاهب بالواسطة، مما أوقعه في عدم التحقيق. راجع مثلا: (١/٦٧٥ هامش: ٢). و(١/٧٣٥ هامش: ٣).

- ينقل عبارة الغزالي نصا من غير عزو. وهذا كثير جداً. انظر مثلاً: (١/٦٧٦ هامش: ٥).

- وقوعه تحت تأثيرات مذهبية، مما جعله يختار في المسألة رأيا ثم يخالفه في موضع آخر. راجع مثلا: (١/٤٢٤ هامش: ٩). و(٤٦٨ هامش: ٤).

---

(١) انظر البرهان (١/٩١ س: ٨).

(٢) راجع الجزء الأول (١/٢٩٩ هامش: ٢).

ـ ربما اتهم الإمام بالشذوذ والخروج عن المذهب في مسألة من المسائل من أجل السبب نفسه. راجع مثلاً: (٤٢٨/١ هامش: ٣). و(٦٩٥/١ هامش: ١).

ـ التفسير الفلسفي لبعض الظواهر الطبيعية. راجع مثلا ص: (٣٧٥/١ هامش: ٢).

ـ الخوض في مسائل ليست من صميم الموضوع استطرادا. راجع مثلا: (٤٠٠/١، ٤٠١)، (٧٨٨/٢، ٧٩٧).

وهذه الملاحظات لا تقلل من شأن الكتاب، ولا من أهميته، وكما قال ابن دقيق رحمه الله: «لا نجعل ذلك ذريعة إلى ترك الصواب الجم، ولا نستحل أن نقيم في حق المصنف شيئا إلى ارتكاب مركب الذم. والذنب الواحد لا يهجر له الحبيب، والروضة الحسناء لا تترك لمواضع قبر جديب، والحسنات يذهبن السيئات»[1].

منهج التحقيق:

أما المنهج المعتمد في تحقيق هذا الكتاب وإحيائه، فيمكن تلخيصه فيما يلي:

ـ قمت أولاً بنسخ المخطوط وكتابته حسب قواعد الإملاء الحديث. وعدم التقيد بنوع الخط الذي كتبت به المخطوطة. متبعا في ذلك طريقة النص المختار من النسختين لكل جزء من جزئي الكتاب.

ـ ولما كان منهج الشارح يقتصر على ذكر رؤوس المسائل، ثم يكتفي بقوله: إلى قوله كذا..، أو قوله: إلى آخر المسألة، فقد رأيت أن أكمل

(١) راجع طبقات ابن السبكي (٢٣٦/٨).

مسائل الأصل «البرهان» معتمدا على النسخة المطبوعة ـ الطبعة الأولى القطرية سنة (١٣٩٩) هـ. والنسخة المخطوطة المصورة عن نسخة الخزانة العامة بالرباط برقم: ١٨٣٢د. وهي بمركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بمكة المكرمة تحت رقم: ٤٨ ـ أصول فقه. فوضعت النص المختار من الأصل «البرهان» في أعلى الصفحة متبوعا بفوارق النسختين ـ المطبوعة والمخطوطة. ثم أتبعت الشرح «التحقيق والبيان» مذيلا بالتحقيق والتعليق.

ـ وضعت فوارق نسختي الأصل، وكذا فوارق نسخ الشرح بجزئيه بين معقوفتين [ ] وكذا الإضافات الضرورية لاستقامة النص. مع التنبيه عليها في الهامش.

ـ رمزت إلى النسخة المخطوطة من الأصل (البرهان) بالحرف (خ)، وإلى النسخة التركية من الجزء الأول والثاني من الشرح بالحرف (ت)، وإلى نسخة المدينة المنورة من الجزء الأول من الشرح بالحرف (م)، وإلى النسخة الأمريكية من الجزء الثاني بالحرف (أ).

ـ وإذا قلت عن الكلام أو الكلمة: إنه «ساقط أو ساقطة» فمعناه: أن الكلام أو الكلمة غير موجودة أصلا في المخطوط. وإذا قلت: «غير ظاهرة» فمعناه: أنها موجودة في المخطوط إلا أن البلل والرطوبة حالا دون ظهورها. وإذا قلت: «غير واضحة» فمعناه: أن الكلمة موجودة وظاهرة، ولكن لم أستطع قراءتها، ولم يتضح لي معناها.

ـ وضعت أرقام لوحات النسخ «من الأصل والشرح» مقابل الكلمة التي تبدأ بها كل لوحة في الصلب. وذلك ليسهل الرجوع إليها.

ـ عزوت الآيات القرآنية إلى أماكن وجودها في المصحف الشريف.

ـ عزوت الأحاديث والآثار إلى أماكن وجودها في كتب السنة والآثار، مع إحالة الحكم عليها إلى كتب التخريج.

ـ عزوت الأبيات الشعرية إلى دواوين أصحابها المطبوعة أو إلى الكتب التي استشهدت بها.

ـ عرَّفت بالأعلام والفرق والطوائف الواردة في النص بإيجاز.

ـ وثَّقت الآراء والمذاهب وأدلتها من كتب أصحابها الموجودة.

ـ عزوت الفروع الفقهية إلى مذاهب أصحابها وكتبهم الموجودة.

ـ شرحت معاني الألفاظ الغريبة والمصطلحات الأصولية والفقهية من كتب اللغة والأصول والفقه.

ـ علَّقت على النصوص بالقدر الضروري الذي يزيل اللبس أو الخطأ أو يوضح المعنى، مع الإحالة على المصادر في الهامش.

ـ أثبت كل التعليقات الموجودة على المخطوط.

ـ شكَّلت كل ما يلزم تشكيله من ألفاظ القرآن الكريم والحديث والأشعار والأمثال والأعلام الصعبة وما بني للمجهول.

ـ ألحقت نماذج من صور النسخ المخطوطة المعتمدة في التحقيق.

ـ وضعت فهارس عامة للكتاب وتشتمل على:

ـ فهرس الآيات القرآنية.

ـ فهرس الأحاديث النبوية والآثار.

ـ فهرس الشواهد الشعرية.

ـ فهرس الأعلام والفرق والطوائف الواقعة في قسم الدراسة.

ـ فهرس الأعلام والفرق والطوائف الواقعة في «شرح البرهان».

- فهرس الأماكن الواقعة في قسم الدراسة.

- فهرس الأماكن الواقعة في «شرح البرهان».

- فهرس الكتب الواقعة في قسم الدراسة.

- فهرس الكتب الواقعة في «شرح البرهان».

- فهرس الحدود والمصطلحات الواقعة في «شرح البرهان».

- فهرس المسائل الفقهية.

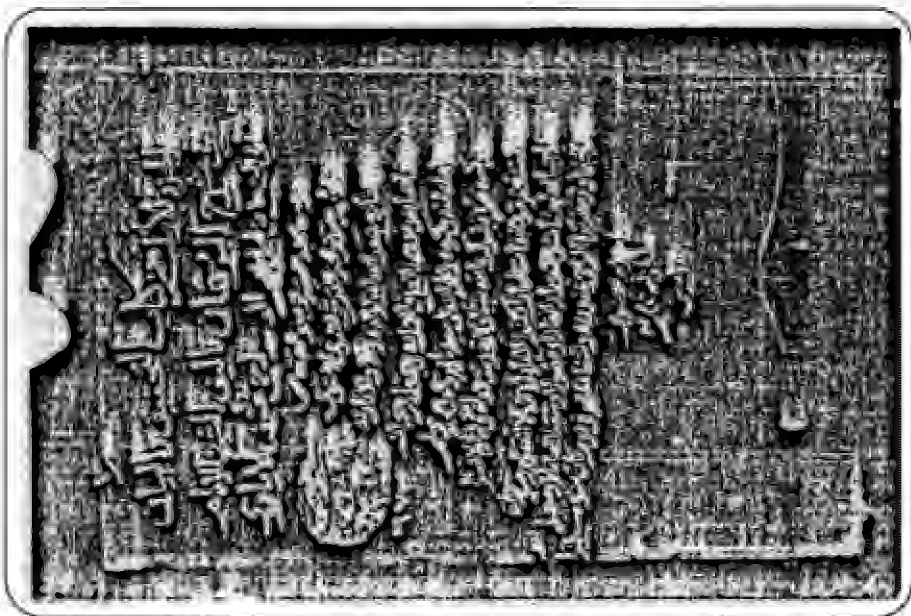
- فهرس المراجع.

- فهرس الموضوعات.

والله تعالى أسأل أن يلهمني رشدي وينفعني بما علمت وينفع بي، إنه جواد كريم وصلى الله على نبينا محمد وآله وسلم.

** ** **

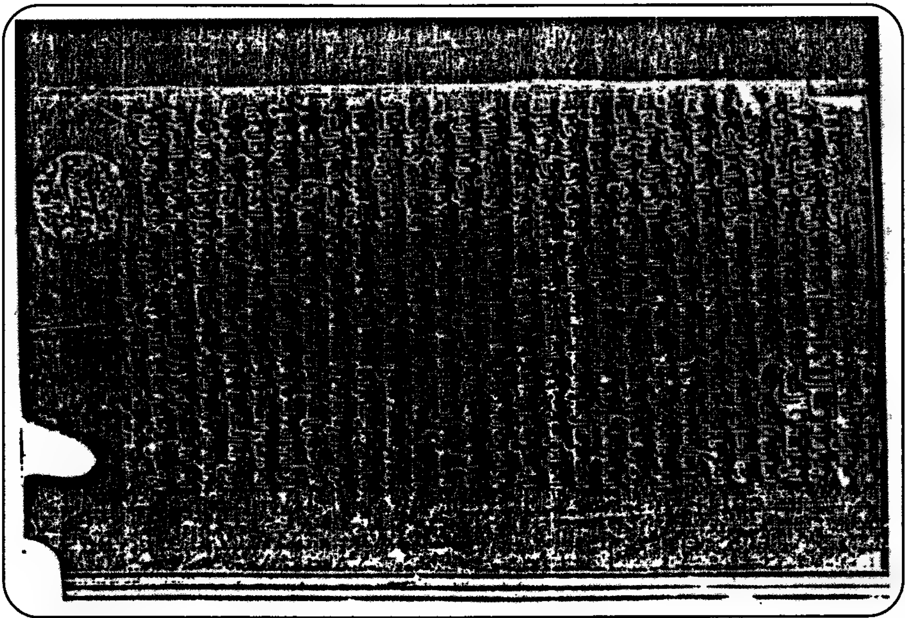
صور المخطوطات



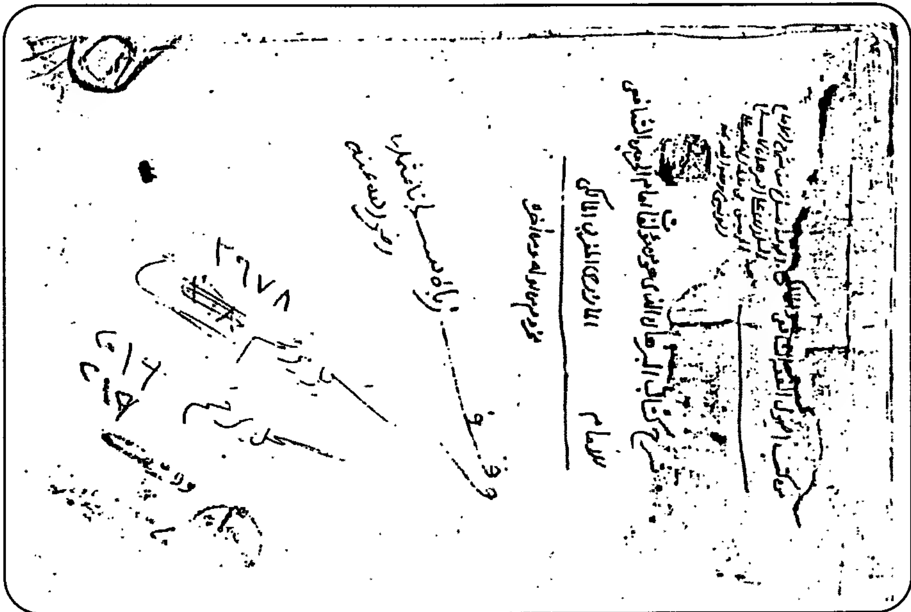
لوحة العنوان من الجزء الأول من نسخة تركيا (ت)



الورقة الثانية من الجزء الأول ـ نسخة تركيا (ت)



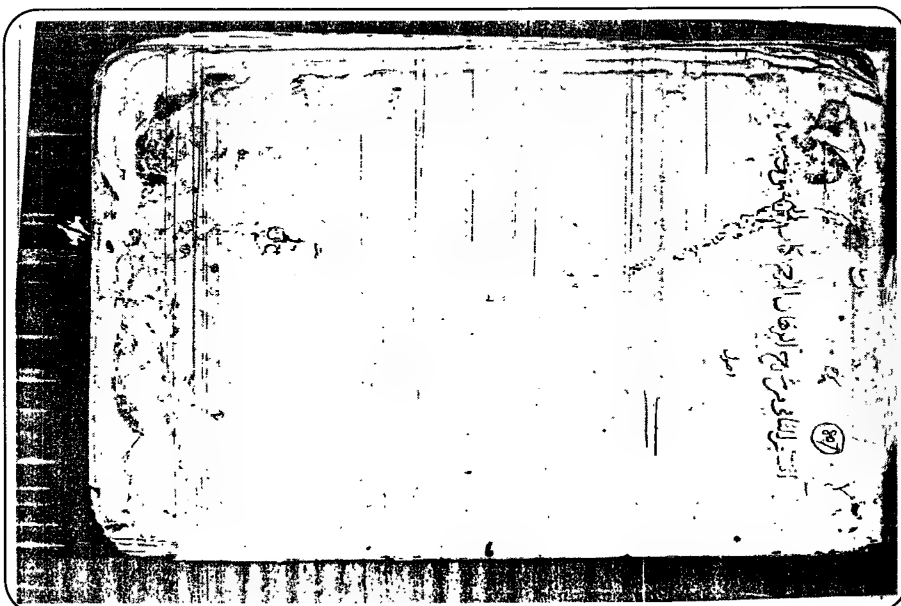
الورقة الأخيرة من الجزء الأول ـ نسخة تركيا (ت)



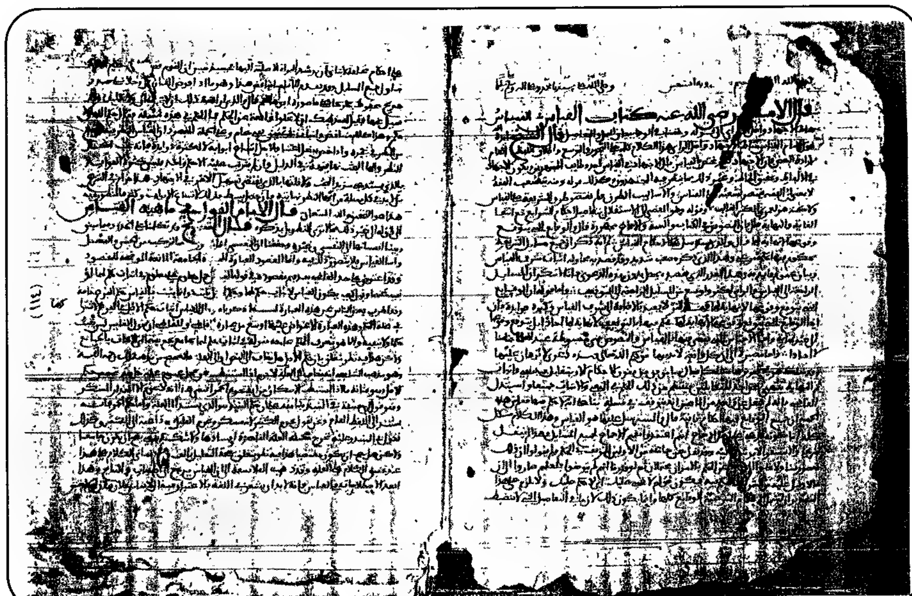
لوحة العنوان من الجزء الأول ـ نسخة المدينة المنورة (م)

الورقة الثانية من الجزء الأول ـ نسخة المدينة المنورة (م)

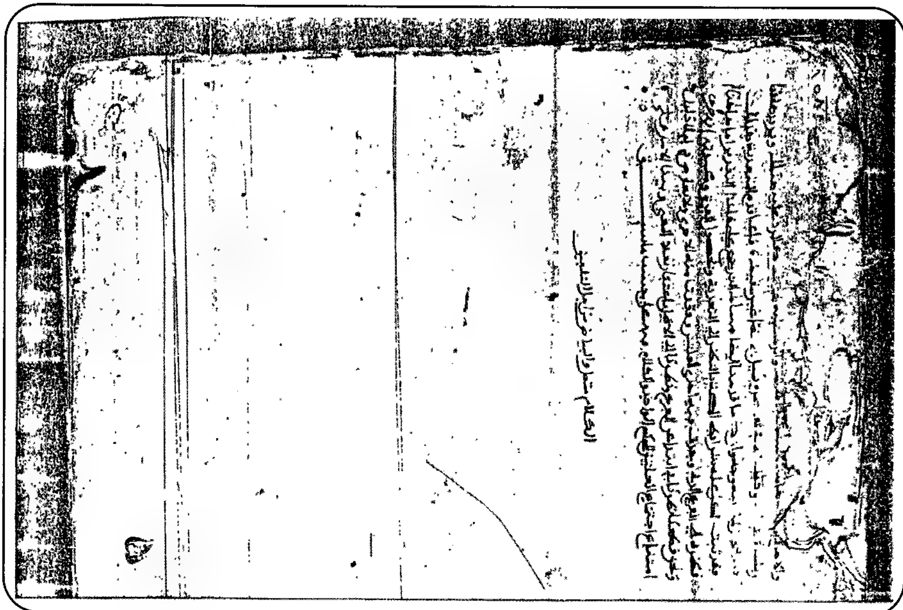
الورقة الأخيرة من الجزء الأول ـ نسخة المدينة المنورة (م)



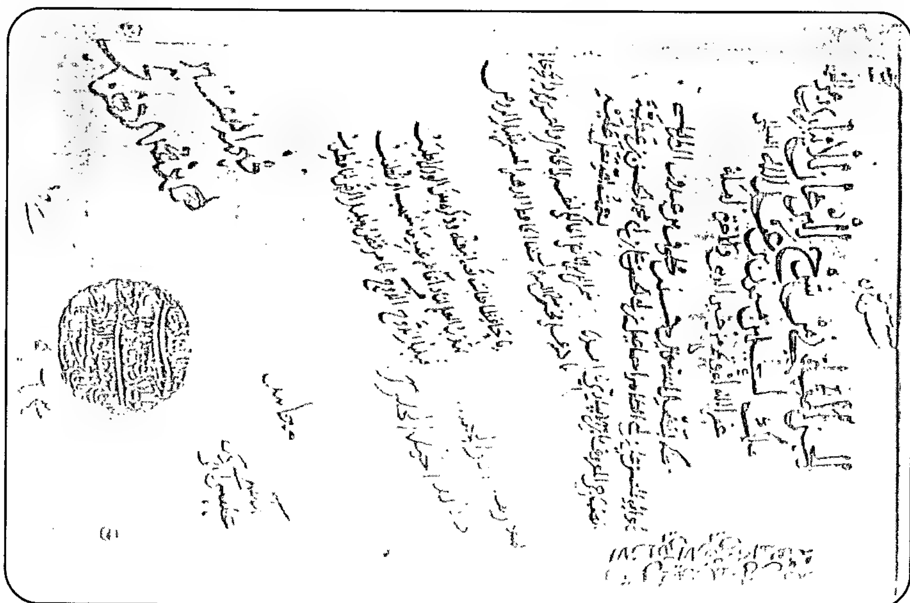
صورة غلاف الجزء الثاني من شرح البرهان للأبياري ـ نسخة جامعة برنستون ـ أمريكا (أ)



الورقة الأولى من الجزء الثاني ـ نسخة أمريكا (أ)



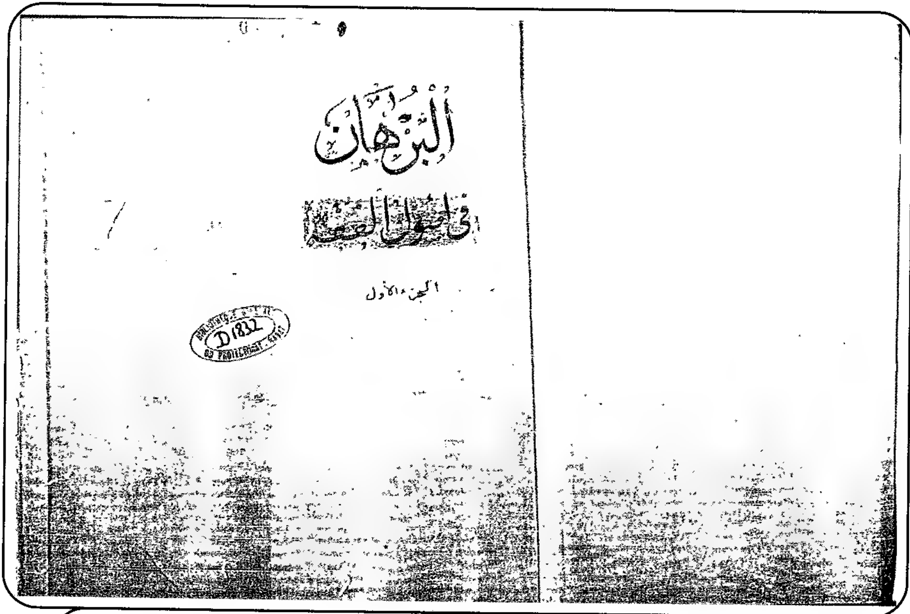
الورقة الأخيرة من الجزء الثاني ـ نسخة أمريكا (أ)



صورة غلاف الجزء الثاني من نسخة تركيا (ت)

الورقة الأولى من الجزء الثاني من نسخة تركيا (ت)

الورقة الأخيرة من الجزء الثاني من نسخة تركيا (ت)



البرهان

في أصول الفقه

الجزء الأول

صورة غلاف الجزء الأول من كتاب البرهان في أصول الفقه نسخة الخزانة العامة



1

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد
وآله قال الشيخ الامام ابو المعالي امام الحرمين رضي الله
عنه حق على كل من يحاول الخوض في فن من فنون العلوم
ان يحيط بالمقصود منه وبالمواد التي منها يستمد الفن
وبحقيقته وحده ان امكنت عبارة سديدة على صناعة الحد
وان عسر فعليه ان يحاول الدرك بمسلك التقاسيم والغرض
من ذلك ان يكون الاقدام على تعلمه مع حظ من العلم
الجلي بالعلم الذي يحاول الخوض فيه فاصول الفقه مستمدة
من الكلام والعربية والفقه والكلام نعني به معرفة العالم
واقسامه وحقائقه وحدوثه والعلم بمحدثه وما يجب له
من الصفات

2

من الصفات وما يستحيل عليه وما يجوز في حقه والعلم
بالنبوات وتمييزها بالمعجزات عن دعاوى المبطلين واحكام
النبوات والقول فيما يجوز ويمتنع من كليات الشرائع
ولا يندرج المطلوب من الكلام تحت حد وهو يستمد
من الاحاطة بالميز بين العلم وما عداه من الاعتقادات
والعلم بالفرق بين البراهين والشبهات ودرك مسالك
النظر ومن مواد اصول الفقه العربية فانه يتعلق طرف
صالح منه بالكلام على مقتضى الالفاظ وان يكون المرء منه
على ثقة من هذا الطرف حتى يكون محققا مستقلا باللغة
والعربية ومن مواد الاصول الفقه فانه مدلول الاصول
ولا يتصور درك الدليل دون درك المدلول ثم يكتفي
الاصولي بامثلة من الفقه في كل باب من اصول الفقه
فان قيل فما الفقه قلنا هو في اصطلاح علماء الشريعة
العلم باحكام التكليف فان قيل معظم متضمن مسائل
الشريعة ظنون قلنا ليست الظنون فقها وانما الفقه
العلم بوجوب العمل عند قيام الظنون ولذلك قالت
المحققون اخبار الآحاد واقيسة الفقه لا توجب عملا
لذواتها وانما يجب العمل بما يجب به العلم بالعمل وهي
الادلة القاطعة على وجوب العمل عند رواية اخبار

الورقة الثانية من الجزء الأول من كتاب البرهان في أصول الفقه نسخة الخزانة العامة

الورقة قبل الأخيرة من الجزء الأول من كتاب البرهان في أصول الفقه نسخة الخزانة العامة

الورقة الأخيرة من الجزء الأول من كتاب البرهان في أصول الفقه نسخة الخزانة العامة

البرهان

في

أصول الفقه



الجزء الثاني

صورة غلاف الجزء الثاني من كتاب البرهان في أصول الفقه نسة الخزانة العامة



القياس مناط الاجتهاد وأصل الرأي ومنه يتشعب الفقه وأساليب الشريعة وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع مع انتفاء الغاية والنهاية فإن نصوص الكتاب والسنة محصورة مقصورة ومواقع الإجماع معدودة مأثورة فما ينقل منها تواترا فهو المستند إلى القطع وهو معوز قليل وما ينقله الآحاد من علماء الأعصار ينزل منزلة أخبار الآحاد وهي على الجملة متناهية ونحن نعلم قطعا أن الوقائع التي يتوقع وقوعها لا نهاية لها والرأي المبتوت المقطوع به عندنا أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى متلقى من قاعدة الشرع والأصل الذي يسترسل على جميع الوقائع القياس وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال فهو إذا أحق الأصول باعتناء الطالب ومن عرف مآخذه وتقاسيمه وصحيحه وفاسده وما يصح من

الاعتراضات

الاعتراضات عليها وما يفسد منها وأحاط بمراتبه جلاء وخفاء وعرف مجاريها ومواقعها فقد احتوى على مجامع الفقه وإن نحن خصصنا هذا الكتاب بفضل بسط تنبيها على عظم خطره واشتداد مسيس الحاجة إليه وابتنائه على افتقاره إلى ما لا نهاية له مع انضباط مآخذه فليس النظر في الشرع موقوفا إلى استصلاح كل واحد فهي إذا متناهية ... الأصول غير متناهية الجدوى والفوائد وهذا قد يحسبه الفطن المبتدي متناقضا وسيأتي القول فيه إن شاء الله تعالى ثم الذي يقتضيه الترتيب أن نبتدئ القول في ماهية القياس ثم نبني عليه نقل المذاهب في أصله وصحته وفساده ونبين المختار عندنا ثم إذا ثبت وجوب القول بالقياس على الجملة رتبنا بعده تراجم الكتاب على نظام وخضنا في الوفاء ببيان الجمل والتفاصيل

لما كان القول في الصحة والفساد والرد والقبول مبنيا على الإحاطة بماهية الشيء اقتضى الترتيب تقديم هذا الباب وإذا قيل لنا ما القياس عرفناه ولا انا الرسائل عن الصحيح والفاسد وإنما طولبنا بإثبات رسم مشعر بالقياس صحيحه وفاسده قطعيه وظنيه عقليه وشرعيه فنذكر أقرب رسم يقرب من الوفاء بالاحتواء على الغرض ثم نذكر ما عداه ونبين وجه تطرق الاعتراض عليه ثم نختتم الفصل بأمرين

الورقة الثانية من الجزء الثاني من كتاب البرهان في أصول الفقه ـ نسخة الخزانة

مسألة

اذا ثبت النسخ ولم يبلغ خبره قوما فهل يثبت النسخ في حقهم قبل بلوغ الخبر اياهم هذا ما اختلف فيه الاصوليون وعندنا ان المسألة اذا حقق تصويرها لم يبق فيها خلاف فان قيل على من لم يبلغه الخبر الاخذ بحكم الناسخ قبل العلم به فهذا ممتنع عندنا وهو من فن تكليف ما لا يطاق وهو مستحيل في تكليف الطلب وان اريد بثبوت النسخ في حق من لم يبلغه الخبر ان الخبر اذا بلغه لزمه تدارك امر فيما مضى فهذا لا امتناع فيه واذا اوردت المذاهب المطلقة في النفي والاثبات الى هذا التفصيل لم يبق للخلاف تحصيل

مسألة

لا يمتنع نسخ الحكم من غير بدل عنه ومنع ذلك جماهير المعتزلة وهذا تحكم منهم والدليل على جوازه ما تمهد في مسألة التجويز في أصل النسخ فلا معنى للاعادة بعد وضوح القصد

مسألة

١٧٤

مسألة

اذا ورد نص واستنبط منه قياس ثم نسخ النص تبعه القياس المستنبط وقال ابو حنيفة لا يبطل القياس وان نسخ النص وتجرى له هذا المسلك في الاخذ من صوم عاشوراء لما اعتقد وجوبه ثم ثبت نسخ وجوبه والقول الواقع في ذلك عندنا ان المعنى المستنبط من الاصل الاول اذا نسخ أصله معنى لا أصل له فان صح استدلالا نظرنا فيه وان لم يصح أبطلنا.

فصل

في الفرق بين النسخ والتخصيص

قال الفقهاء النسخ تخصيص في الازمان دون المسميات المندرجة تحت ظاهر اللفظ والمعتزلة يقرب ماخذ كلامهم من ماخذ كلام الفقهاء فان النسخ عند هؤلاء بيان معنى اللفظ واما القاضي فانه يقول التخصيص بيان المراد باللفظ العام والنسخ رفع الحكم بعد ثبوته والمختار عندنا ان التخصيص بيان المراد باللفظ والنسخ لا يتعلق بمقتضى ولا رفع حكم ثابت ولكنه اظهار ما ينافي شرط استمرار الحكم الاول كما سبق تقديره

173

الورقة قبل الأخيرة من الجزء الثاني من كتاب البرهان في أصول الفقه نسخة الخزانة العامة

١٧٥

[illegible]

وقد جرى ... ترتيب الغرض من هذا المجموع في الاصول ونحن نرسم بعده ... مستعينين بالله تعالى ... باجرامهافي ... والتحقيق ... وتتمة هذا المجموع ان شاء الله تعالى والحمد لله رب العالمين

وكان الفراغ من كتابة هذا في يوم الاحد الموافق ٢٩ صفر الخير سنة ١٣٤٣ هجرية الف وثلاثمائة وثلاثة واربعين من الهجرة النبوية وذلك على يد كاتبه الفقير الى الله تعالى حسن ... غفر الله ذنوبه وستر في الدارين عيوبه آمين

وصلى الله على سيدنا محمد أشرف المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين . هكذا وجد بالاصل المنقول منه ... تاريخه في آخر الجزء الاول من هذا الكتاب

الورقة الأخيرة من الجزء الثاني من كتاب البرهان في أصول الفقه نسخة الخزانة العامة

التحقيق والبيان

في شرح البرهان في أصول الفقه

تأليف الإمام

علي بن إسماعيل الأبياري

(ت: ٦١٨ هجرية)

دراسة وتحقيق

د. علي بن عبد الرحمن بسام الجزائري

أستاذ بالمعهد الوطني العالي لأصول الدين (الخروبة - الجزائر)

(ق٢/أ)

بسم الله الرحمن الرحيم

[و][(١)] صلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم

الحمد لله ذي الجلال والإكرام، والآلاء[(٢)] العظام، والإفضال والإنعام، والعفو والانتقام[(٣)]. خالق الأعراض[(٤)] والأجرام[(٥)]، ومخترع[(٦)] الأشباح[(٧)] والأجسام[(٨)]. الموجود الذي لا أول لوجوده، إذ لو كان محدثا، لافتقر إلى

التعليق

(١) ساقطة من م، ت.

(٢) الآلاء: النعم، واحدها ألاً بالفتح، وقد يكسر ويكتب بالياء، مثاله: معى وأمعاء. انظر الصحاح في اللغة (٢٢٧٠/٦).

(٣) أثبت الشارح هنا صفة الانتقام، ثم يأتي فينفيها بعد ذلك.

(٤) الأعراض: جمع عرض، وهو الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى محل يقوم به، كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يحله ويقوم هو به. انظر التعريفات للجرجاني ص: ١٤٨.

(٥) الأجرام: جمع جرم، وجرم الشيء: هو خلقته التي خلق عليها. والجرم - بالكسر - الجسد، وله معان. انظر الصحاح (١٨٨٥/٥). وكتاب الفروق لأبي هلال العسكري ص: ١٢٥.

(٦) الخرع في اللغة: الشق، واخترع كذا، أي اشتقه، ويقال أنشأه وابتدعه. انظر الصحاح (١٢٠٣/٣). والفروق في اللغة ص: ١٢٦. وهل يجوز أن يسمى الله مخترعا؟ فيه خلاف مبني على حصر أسماء الله الحسنى في التسعة والتسعين أم يزاد عليها؟ انظر في هذا الموضوع: مجموع الفتاوى لابن تيمية (٤٨١/٢٢ - ٤٨٦). وفتح الباري (٢١٩/١١ - ٢٢٤).

(٧) الأشباح: جمع شبح، وهو الشَّخْص. وقيل: هو ما طال من الأجسام. انظر الصحاح (٣٧٧/١). والفروق: ١٥٣.

(٨) الجسم: الجسد، وكذلك الجسمان أو الجثمان، وهو اسم عام يقع على الجرم والشخص، وما سبيل ذلك. انظر الصحاح (١٨٨٧/٥). والفروق: ١٥٣. ويلاحظ هنا أن هذه الألفاظ التي استعملها الشارح هي ألفاظ محدثة، وليس لها أصل في عرف =

محدث إلى غير أول[1]، وذلك لا يتصور في الأوهام[2]. فهو الباقي إلى غير نهاية، إذ ما يثبت له القدم، استحال عليه الانعدام. نبَّه العقول على قدرته باختراعه المخترعات على غير مثال وإمام[3]. وأرشدها إلى علمه بعجائب مصنوعاته، بما فيه من الإتقان والإحكام، ودلَّها على إرادته المتعلقة بجميع المتجددات، من جهة تخصيصها مع تساويها بالتقدم والتأخر، والإيجاد

التعليق

= الشرع، وبالتالي لا يجوز تعليق المدح والذم والإثبات والنفي على معناها. وانظر في هذا الموضوع كتاب: موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول لابن تيمية (١/٥٥، ١٨٤).

(١) يشير الشارح بهذا إلى مسألة امتناع التسلسل، وهي مقدمة من مقدمات الدليل. وانظر بحث هذه المسألة ومناقشتها في المرجع السابق (١/٢٧٠ - ٢٧٨).

(٢) هذا الدليل الذي ساقه الشارح هو ما يسمى بدليل الحدوث، وهو مبني على أربع مقدمات: الأعراض، وإثبات حدوثها، وأن الجسم لا يخلو منها، وإبطال حوادث لا أول لها. وقد تابع الشارح إمام الحرمين في جعل هذا الدليل أصلا من أصول الدين التي يجب معرفة الله تعالى عن طريقها. قال في كتاب الإرشاد: ٣: «أول ما يجب على العاقل البالغ باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعا، القصد إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدوث العالم، أو النظر في اصطلاح الموحدين».ا.هـ. وهذه الطريقة كما يقول ابن تيمية رحمه الله: «مما يعلم بالاضطرار أن محمداً ﷺ لم يدع الناس بها إلى الإقرار بالخالق ونبوة أنبيائه، وآمن بالرسول من آمن به من المهاجرين والأنصار، ودخل الناس في دين الله أفواجاً، ولم يدع أحداً منهم بهذه الطريقة، ولا ذكرها أحدٌ منهم، ولا ذكرت في القرآن، ولا حديث الرسول ﷺ، ولا دعا بها أحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسان، الذين هم خير هذه الأمة وأفضلها علما وإيمانا. والقول بوجوب سلوكها من البدع الباطلة المخالفة لما علم بالاضطرار من دين الإسلام. ولهذا كان عامة أهل العلم يعترفون بهذا، وبأن سلوك هذه الطريقة ليس بواجب. بل قد ذكر أبو الحسن الأشعري في رسالته إلى أهل الثغر: أن سلوك هذه الطريق بدعة محرمة في دين الرسل، لم يدع إليها أحد من الأنبياء، ولا من أتباعهم».ا.هـ. بتصرف من كتاب موافقة صحيح المنقول (١/٥١، ٨٨، ٢٣١). وانظر رسالة الأشعري إلى أهل الثغر بباب الأبواب: ١٠٧.

(٣) إمام: مثال. وانظر مادة: أمم في الصحاح (٥/١٨٦٣).

والإعدام[١]، المنزَّه عن كل ما قام بالحوادث، فدل على حدثها[٢]، فلا تجوز عليه المماسة، والمباينة، والمجاوزة، والمكان والزمان، ولا الساعات والأيام[٣]. فهو الواحد في ذاته، فلا يقبل الانقسام[٤]. المخصوص بصفاته،

التعليق

(١) انظر أنواع الإرادة في مجموع الفتاوى (١٩٧/٨). وشرح العقيدة الطحاوية: ٦١. والاقتصاد في الاعتقاد: ٦٦. وانظر في تخصيص الإرادة: مجموع الفتاوى (١٤٨/٨). وفي تجدد الإرادة: نفس المرجع (٢٧١/٦).

(٢) هكذا في نسخة: ت. وسيكرر الشارح هذا الاستعمال. وليس في أصل كلمة (حدث) هذا الاشتقاق. انظر الصحاح (٢٧٨/١). والمعجم الوسيط (١٥٩/١). وهذه العبارة مجملة وهي تتضمن المنع من حلول الحوادث بذات الله تعالى. وشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله يكشف عن المقصود بهذه العبارة فيقول: «وإذا قالوا: لا تحله الحوادث، أوهموا الناس أن مرادهم أنه لا يكون محلاً للتغييرات والاستحالات، ونحو ذلك من الأحداث التي تحدث للمخلوقين، فتحيلهم وتفسدهم، وهذا معنى صحيح، ولكن مقصودهم بذلك أنه ليس له فعل اختياري يقوم بنفسه، ولا له كلام، ولا فعل يقوم به يتعلق بمشيئته وقدرته، وأنه لا يقدر على استواء أو نزول أو إتيان أو مجيء، وأن المخلوقات التي خلقها لم يكن منه عند خلقها فعل أصلاً، بل عيْن المخلوقات هي الفعل، ليس هناك فعل ومفعول، وخلق ومخلوق، بل المخلوق هي الفعل ونحو ذلك». انظر موافقة صحيح المنقول (٣١١/١). والقول بأن الخلق هو المخلوق هو قول الأشعرية. انظر مجموع الفتاوى (٢٧٠/٦). أما مذهب السلف فهو أن الله خالق وما سواه مخلوق إلا القرآن. انظر موافقة صحيح المنقول (٢٥/٢). وشرح الطحاوية: ٧٦، ٨٠. أما مسألة حدوث الحوادث بذات الله تعالى، فقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن ذلك: «هو مذهب أكثر أهل الحديث، بل قول أئمة الحديث، وهو الذي نقلوه عن سلف الأمة وأئمتها، وكثير من الفقهاء والصوفية أو أكثرهم، وفيهم الطوائف الأربعة: الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية من لا يحصي عدده إلا الله». انظر: بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية (٢٠٣/١). وذكر الرازي أن هذا القول لازم لجميع الطوائف، وبه قال أكثر العقلاء وإن كانوا ينكرونه باللسان. انظر مجموع الفتاوى (٢٧٣/٦).

(٣) انظر معاني المماسة والمباينة وما شابههما في مجموع الفتاوى (٢٧٩/٥).

(٤) هذه العبارة ساقها الشارح في معرض نفي التجسيم. وهي تتضمن أيضاً دليل نفي الصفات، لأنه إذا لم يكن الأحد إلا ما لا ينقسم، وكل مخلوق جسم منقسم، لم يكن =

ليس كمثله شيء، وهو السميع العلام[1]. المنفرد بخلق الخلائق وأعمالهم[2]، فلا شريك له عند أهل الإسلام[3]. خلق القدرة لعباده على بعض الأفعال التي اخترعها، فهي مقدورة لهم من غير تأثير لهم في خلقها[4]، إذ يستحيل أن

التعليق

= في المخلوق ما يدخل في مسمى أحد. ثم إذا كان لفظ الأحد أو الواحد ـ لا يقال على ما قامت به الصفات، بل ولا على شيء من الأجسام التي تقوم بها الأعراض، لأنها منقسمة، لم يكن في الوجود غير الله من الملائكة والإنس والجن والبهائم من يدخل في لفظ أحد. بل لم يكن في الموجودين ما يقال عليه في النفي إنه أحد. بل المنقول بالتواتر عن العرب تسمية الموصوف بالصفات واحداً وأحداً ووحيداً، حيث أطلقوا ذلك»ا.هـ بتصرف من موافقة صحيح المنقول (١/٩٨).

(١) هذا استدراك من الشارح. وفرار منه إلى النقل. وليس فيها ـ أعني الآية التي تصرف فيها ـ ما ينفي الجسمية، بل فيها نفي وإثبات. انظر المرجع السابق (١/١٠٠). وشرح الطحاوية: ٩٧.

(٢) في هذا إشارة لمذهب الأشعري، وهو خلاف مذهب السلف القائل: بأن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، وكسب منهم، فهم فاعلون لأفعالهم حقيقة، وبها صاروا مطيعين وعصاة. انظر شرح الطحاوية ص: ٥٠٤ ـ ٥١٥.

(٣) تعقبه بعضهم في هذه المسألة فقال: «.. ساق كلمة التوحيد بنفي الشريك مساق الدعوى مضافة إلى مدعيها، فخص العموم وأطلق الإطلاق الواجب فيها، وخصه بصفاته، يقال له: من الذي خصه بها؟». انظر كتاب المعيار المعرب للونشريسي (١٢/١٤٧).

(٤) إن أراد نفي التأثير مطلقاً، لزم انفراد الله سبحانه بالفعل ولزم الجبر. وإن أراد بالتأثير المنفي، التأثير على سبيل الانفراد في نفس الفعل، أو في شيء من صفاته، فهذا حق. وإن أراد به أن قدرة العباد وجودها كعدمها، وأن الفعل لم يكن بها، ولم يصنع بها، فهذا باطل، لأن كسب العبد هو نفس فعله وصنعه. والتحقيق أن خروج الفعل من العدم إلى الوجود كان بتوسط القدرة المحدثة، بمعنى أن القدرة المخلوقة هي سبب وواسطة في خلق الله سبحانه وتعالى الفعل بهذه القدرة. كما خلق النبات بالماء، وكما خلق الغيث بالسحاب، وكما خلق جميع المسببات والمخلوقات بوسائط وأسباب. وهذا شأن جميع الأسباب والمسببات. وليس إضافة التأثير بهذا التفسير إلى قدرة العبد شركاً، وإلا فيكون إثبات جميع الأسباب شركاً. وقد قال الحكيم الخبير: ﴿فَأَنزَلْنَا =

يتطرق إلى المتحد الانقسام[1]. فلا يتصور خلق بين خالقيْن عند ذوي الأفهام[2]. البصير الذي يتعلق بصره بجميع الموجودات، فلا يخفى عليه شيء

التعليق

= بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾. وقال: ﴿فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ حَدَآئِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ﴾. وقال: ﴿قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾. ا. هـ بتصرف من مجموع الفتاوى (٨/٣٨٩ ـ ٣٩٣). وفي هذه العبارة تصريح من الشارح بنفي تأثير قدرة العبد في فعله، ويثبت له مجرد الكسب، الذي اشتهر القول به عن جمهور الأشعرية، والمعروف بكسب الأشعري. وقد قرره الشارح في ص: (٣٤٠) من هذا الجزء. وقد حاول الأشعرية بإثبات الكسب التوسط بين مذهب الجبرية ومذهب القدرية، بجعلهم للعبد قدرة حادثة غير مؤثرة في فعله، بخلاف ما ذهب إليه الجبرية من نفي قدرة العبد أصلاً، وما ذهب إليه القدرية من إثبات قدرة بها يخلق الإنسان فعله. إلا أن هذه محاولة يائسة، لأن مذهب الكسب يعود في النهاية إلى مذهب الجبرية، إذ النتيجة واحدة، لأن إثبات قدرة لا أثر لها، إنما هو نفي للقدرة أصلا. ولهذا قيل عن كسب الأشعري هذا: إنه من الأمور التي لا تعقل. قال ابن القيم رحمه الله: «لم يثبت هؤلاء من الكسب أمرا معقولا. ولهذا يقال: محالات الكلام ثلاثة: كسب الأشعري، وأحوال أبي هاشم، وطفرة النظام». راجع شفاء العليل ص: ١٠٠. وقد حاول الشارح الأبياري إثبات فرق بين مذهبه ومذهب الجبرية فلم يوفق. راجع ص: (٣٤١) من هذا الجزء. وقد التزم بعض الأشعرية القول بالجبر. راجع المواقف: ٣٢٤.

(١) وجه الاستحالة مبني على أنه إذا كانت القدرتان ـ قدرة الله وقدرة العبد ـ متساويتان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور ـ وهو الفعل ـ والشيء الواحد حقيقة لا يقبل التفاوت، فتكون القدرتان بالنسبة إلى اقتضاء وجود ذلك المقدور على السوية. وإذا كان كذلك، امتنع الترجيح. ولكن هذه الشبهة باطلة، لأنها مبنية على تناقض الإرادتين، وهو ممتنع. فإن العبد إذا شاء أن يكون شيئا، لم يشأه حتى يشاء الله مشيئته، كما قال تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ وما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن. فإذا شاءه الله جعل العبد شائيا له. راجع في هذا الموضوع موافقة صحيح المنقول (١/٨٠).

(٢) هذا الدليل مبني على تقدير تناقض خالقين، تقدير خلق الله للشيء، وكراهية العبد له. وهذا تقدير ممتنع؛ إذ هو معقول من تقدير ربّيْن أو إلهيْن، وهو قياس باطل، لأن العبد مخلوق الله هو وجميع مفعولاته، ليس هو مثلاً لله ولا نداً. فتصور فعل العبد =

في الأرض ولا في السموات، وإن غَلُظَ الحجاب، واشتد الظلام[1]. السميع بسمع، محيط بالموجودات، فيسمع دبيب النمل على الصخرة في قعر البحر على الدوام[2]. المتكلم بكلام قديم أزلي، قائم به، ليس بأصوات تتقطع، وحروف تتوالى، موصوفة بالتقدم والانصرام[3].

التعليق

= مقدور بين قادرين، ليس معناه بين قادرين مستقلين، بل قدرة العبد مخلوقة للعبد، وإرادته مخلوقة لله، فالله قادر مستقل، والعبد قادر بجعل الله له قادرا، وهو خالقه وخالق قدرته وإرادته وفعله. انتهى. بتصرف من المرجع السابق.

(١) بصر الله تعالى ليس متعلقا بالموجودات، بمعنى اتصاله بها، لأنه كما قال ﷺ: «حجابه النور - أو النار - لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما أدركه بصره من خلقه». فبصره سبحانه يدرك الخلق كلهم، ولكن يحجب أن تصل أنواره إلى مخلوقاته. فالبصر يدرك الخلق كلهم، وأما السبحات فهي محجوبة بحجابه النور أو النار. راجع هذه المسألة في مجموع الفتاوى (٦/١٠).

(٢) قوله: السميع بسمع: مبني على القول بزيادة الصفات على الذات، وهو محل اتفاق بين الأشعرية والسلف، خلافا للمعتزلة. وخلاصة مذهب السلف: أن الذات الموصوفة لا تنفك عن الصفات أصلا، ولا يمكن وجود ذات خالية عن الصفات، فدعوى المدعي - المعتزلة - وجود حي عليم، قدير، بصير، بلا حياة ولا علم ولا قدرة، كدعوى قدرة وعلم وحياة لا يكون الموصوف بها حيا عليما قديرا. بل دعوى شيء موجود قائم بنفسه قديم أو محدث عري عن جميع الصفات، ممتنع في صريح العقل. انظر المرجع السابق (٣/٣٣٦). والاعتقاد للبيهقي: ٣٦. والإرشاد: ٧٩. ونهاية الإقدام: ١٨١. وشرح الطحاوية: ٧٧.

(٣) هذا ملخص اعتقاد الأشعرية في الكلام الإلهي. فقوله: المتكلم بكلام؛ فيه إثبات زيادة الصفة على الذات. وهو محل اتفاق بين الأشعرية والسلف كما سبق في صفة السمع. أما قوله: قديم أزلي قائم به؛ فهو مبني على القول بقدم الكلام الإلهي؛ وهو مذهب الأشعرية وخلاصته: أن كلام الله تعالى قديم قدم الذات الإلَهية، إذ الكلام عندهم ملازم لذات الله تعالى أزلا وأبدا، فلا يجوز أن يكون شيء منه حادثا. انظر مذهبهم في: الإرشاد: ١٠٥. والأسماء والصفات للبيهقي: ٢٣٣، ٢٣٧. ومحصل أفكار المتقدمين: ١٨٤. وغاية المرام: ٨٨. والمواقف: ٢٩٣. وهذا المذهب مخالف لمذهب السلف الذين يرون أن كلام الله تعالى قديم النوع حادث الآحاد، وأن =

= الله تعالى متكلم متى شاء كيف شاء. ويجوِّزُون حلول الحوادث بذات الله تعالى، على معنى أنه سبحانه يفعل متى شاء كيف شاء، لأن فعله متعلق بمشيئته، وهذا لا يلزم منه حدوث النوع. انظر تقرير المذهب في: مجموع الفتاوى (٢٩١/٦)، (٣٧٢/١٢). وشرح الطحاوية: ١٣٧.

وأما قوله: قائم به ـ أي بنفسه ـ فهذا أيضا مذهب الأشعرية وخلاصته: أن الكلام هو القول القائم بالنفس، فالله تعالى متكلم بكلام قائم بذاته أزلا وأبدا، لا يتعلق بمشيئته وقدرته، وقالوا: إن ذلك الكلام معنى واحد في الأزل، هو الأمر بكل مأمور، والنهي عن كل محظور، والخبر عن كل مخبر عنه، إن عبّر عنه بالعربية كان قرآنا، وإن عبر عنه بالعبرية كان توراة. انظر في تقرير هذا المذهب: الإرشاد لإمام الحرمين: ١٠٤. والأسماء والصفات للبيهقي: ٢٧٢. والمواقف: ٢٩٤. وشرح الطحاوية: ١٣٦.

أما مذهب السلف في هذه المسألة: فهم يرون أن كلام الله تعالى حقيقي في الكلام المسموع، وأنه يتكلم بصوت وحرف، وأن كلامه لا يشبه كلام خلقه، ويرون أن إثبات الكلام النفسي ـ كما هو مذهب الأشعرية ـ هو إضافة نقص إلى الله تعالى، إذ الأخرس له خواطر يريد التكلم بها فيعجز. فالله تعالى منزه عن هذا النقص. وفيما عاب الله به العجل في عجزه عن القول والكلام، بيانٌ بيّن أن الله عز وجل غير عاجز عنه، وأنه متكلم وقائل، لأنه لم يكن يعيب العجل بشيء هو موجود فيه. فكلامه تعالى حقيقة، وأنه ما يسمع منه، أو من المبلغ عنه، فإذا سمعه السامع علمه وحفظه. انظر في تقرير هذا المذهب: الرد على الجهمية للإمام أحمد بن حنبل: ١٣١. ومجموع الفتاوى (٥٢٩/١٢)، (٣٥/١٥). وشرح الطحاوية: ١٣٨ ـ ١٦٠.

وأما قوله: ليس بأصوات تتقطع وحروف توالى: فهذا أيضا مذهب الأشعرية، الذين ينكرون أن كلام الله تعالى بحرف وصوت، لأن كلامه نفسي، ولأن إثبات ذلك يقتضي تشبيه الله بخلقه، في أن يكون له مخارج للحروف والأصوات، فيكون كلامه يشبه كلام خلقه، لأن الحرف والصوت من صفات كلام المخلوقين. انظر في تقرير هذا المذهب: الأسماء والصفات للبيهقي: ٢٧٣وما بعدها. والاقتصاد في الاعتقاد: ٧٨. والمواقف: ٢٩٣.

أما السلف فيرون أن الله تعالى متكلم بحرف وصوت، إلا أن كلامه سبحانه لا يشبه كلام خلقه، ولا صوته يشبه أصواتهم، كما أن ذاته لا تشبه ذواتهم. وأما قول الأشعرية: إن الكلام لا يكون إلا من جوف وفم وشفتين ولسان، فجوابه: أليس الله=

بل كلامه واحد، [أمر][1] بالمأمورات، ونهي عن المنهيات، وخبر عن المخبرات، لا تتصور فيه حقيقة الاستفهام[2]، إذ هو العالم بالمعلومات غير المتناهيات، فمن المحال من العَالِم الاستعلام[3]. وخبره صدق، لا يتصور فيه كذب، إذ يستحيل الكذب في كلام النفس على من يستحيل عليه الجهل والأوهام[4]. وهذه الصفات قديمة، أزلية قائمة به، بدليل اتصافه بأحكامها على الدوام[5].

التعليق

= قال للسموات والأرض: ﴿ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾. وقال: ﴿إِنَّا سَخَّرْنَا ٱلْجِبَالَ مَعَهُۥ يُسَبِّحْنَ﴾. أتراها سبحت بجوف وفم ولسان وشفتين؟ والجوارح إذا شهدت على الكافر فقالوا: ﴿أَنطَقَنَا ٱللَّهُ..﴾ أتراها نطقت بجوف وفم ولسان؟ ولكن الله أنطقها كيف شاء من غير أن يقول بجوف ولا فم ولا شفتين ولا لسان. وانظر في تقرير مذهب السلف: خلق أفعال العباد للبخاري: ٥٩. ومجموع الفتاوى (٢٤٣/١٢، ٥٨٤) وشرح الطحاوية: ١٥٢. وموافقة صحيح المنقول (٣٦٥/١). وشرح الكوكب المنير (١٦/٢ - ١٩).

(١) في ت: آمر.

(٢) هذا مبني على القول بوحدة الكلام الإلهي. وقد سبق تقرير مذهب الأشعرية في ذلك. وانظر مزيد تقرير في: مجموع الفتاوى (٦٢/٦). وموافقة صحيح المنقول (٣٦٧/١). وشرح الطحاوية: ١٤٩.

(٣) في كلامه هذا رد على من أنكر كونه تعالى يعلم المتناهيات فقط. وذكر الرازي أن الأستاذ أبا سهل الصعلوكي (ترجمته في كتاب تبيين ابن عساكر ص: ٢١١). هو الذي التزم هذا الرأي. انظر محصل أفكار المتقدمين: ١٧٧.

(٤) هذا مبني على اعتقاده في وحدة الكلام الإلهي. وقد سبق تقريره. وهذه عبارة الغزالي في المستصفى (١٤١/١).

(٥) القول بقدم الصفات السبع هو مذهب الأشعرية؛ ويسمونها صفات المعاني، ويعرفونها بأنها: هي كل صفة قائمة بموصوف، زائدة على الذات، موجبة له حكما. وهي عندهم سبع: القدرة والإرادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام. والصفات المعنوية عندهم: ما لزم عن الأولى، وهي كونه تعالى: قادراً ومريداً وعالماً وحياً وسميعاً وبصيراً ومتكلماً.

وإثبات الصفات السبع فقط هو خلاف مذهب السلف. لأن القول في بعض الصفات =

ويستحيل أن يكون محلاً للحوادث، ثبت ذلك بواضح الأعلام[1]. وهو المريد لجميع المتجددات، وأعمال العباد خيرها وشرها نفعها وضرها[2]. فلا مانع له مما أراد، ولا معارض له فيما فعل من صحة وإسقام.

لا جائز في صفاته، ولا واجب في أفعاله[3]. فإن عفا فبفضله، وإن عذب

التعليق

= كالقول في بعضٍ، فلابد من إثبات ما أثبته الله لنفسه وأثبته له رسوله، من غير تعطيل ولا تشبيه، ومن غير تكييف ولا تمثيل.

فالذي يقول: بأنه حي بحياة، وعليم بعلم، وقدير بقدرة، وسميع بسمع، وبصير ببصر، ومتكلم بكلام، ومريد بإرادة، ويجعل ذلك كله حقيقة، وينازع في محبته ورضاه وغضبه وكراهته وضحكه، ويجعل ذلك مجازاً، ويفسره إما بالإرادة، وإما ببعض المخلوقات من النعم والعقوبات، فيقال له: لا فرق بين ما نفيته وبين ما أثبته، بل القول في أحدهما كالقول في الآخر. ودلالة النصوص على أن له محبة ورحمة وغضباً ورضاً وفرحاً وضحكاً ووجهاً ويدين كدلالة النصوص على الصفات السبع.

انظر في تقسيم الصفات عند الأشعرية: الاقتصاد في الاعتقاد: ٥٣ ـ ٧٣. والمواقف: ٢٧٩ ـ ٢٩٣. ووافق البيهقي السلف في تقسيم الصفات إلى صفات ذات وصفات فعل. انظر كتاب الاعتقاد له: ٣٠، ٣١. وانظر رد السلف على تقسيم الأشعرية في: شرح الطحاوية: ٧٥. وشرح الرسالة التدمرية (١/٦٥ ـ ٧٢). وشرح العقيدة الواسطية: ٨٩.

(١) واضح الأعلام: يقصد الحجج، وهي أربع ذكرها فحول النظار من الأشعرية وبينوا فسادها. أوردها ابن تيمية عنهم. انظر: مجموع الفتاوى (٦/٢٤٧ ـ ٢٥٦). وقد سبق النقل عن ابن تيمية أن القول بحلول الحوادث هو مذهب أكثر أهل الحديث، وهو المنقول عن السلف. وقال شارح الطحاوية: «وحلول الحوادث بالرب تعالى المنفي في علم الكلام المذموم، لم يرد نفيه ولا إثباته في كتاب ولا سنة، وفيه إجمال، فإن أريد بالنفي أنه سبحانه لا يحل في ذاته المقدسة شيء من مخلوقاته المحدثة، أو لا يحدث له وصف متجدد لم يكن، فهذا نفي صحيح، وإن أريد به نفي الصفات الاختيارية من أنه لا يفعل ما يريد، ولا يتكلم بما شاء إذا شاء، ولا أنه يغضب ويرضى لا كأحد من الورى، ولا يوصف بما وصف به نفسه من النزول والاستواء والإتيان كما يليق بجلاله وعظمته، فهذا نفي باطل». شرح الطحاوية: ٧٦، ٧٧.

(٢) انظر أقسام الإرادة في: مجموع الفتاوى (٨/١٩٧). وشرح الطحاوية: ٦١.

(٣) قوله: لا جائز في صفاته: لأن الجائز هو الممكن، وصفاته تعالى تابعة للذات وهي =

فبعدله[١]، لا للتشفي والانتقام[٢].

رحم عباده بإسقاط التكليف عنهم قبل ورود الأنبياء، وبعثة الرسل الكرام[٣]. ثم أرسل الرسل، وأيدهم بالمعجزات الظاهرة، دلالة على صدقهم فيما يبلغونه عن المَلِك العلاَّم[٤]. بعث محمدا ﷺ، بشيرا ونذيرا إلى الأحمر

التعليق

= واجبة الوجود. وقوله: لا واجب في أفعاله: فيه رد على المعتزلة الذين يوجبون عليه تعالى رعاية الحكمة في أفعاله. انظر مذهبهم في: الإرشاد: ص: ٢٨٧. والمواقف: ٤١٥. وغاية المرام: ٢٢٤وهذه المسألة فرع عن مسألة الحسن والقبح. انظر مجموع الفتاوى (٩٠/٨).

(١) قوله: فإن عفا بفضله، وإن عذب فبعدله: فيه رد على المعتزلة في إيجابهم فعل الأصلح للعبد على الله، وهي مسألة الهدي والضلال. انظر: شرح العقيدة الطحاوية: ١٠٨.

(٢) هذا سهو من الشيخ رحمه الله، حيث أنه أثبت صفة الانتقام لله تعالى في أول الخطبة، ثم جاء هنا فنفاها، ومراده التنزيه، لكنه وقع في التعطيل. واسم المنتقم وإن كان ليس من أسماء الله الحسنى الثابتة عن النبي ﷺ من طريق صحيح، إلا أنه جاء في القرآن مقيدا كقوله تعالى: ﴿إِنَّا مِنَ ٱلْمُجْرِمِينَ مُنتَقِمُونَ﴾. وقوله ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ ذُو ٱنتِقَامٍ﴾. وغير ذلك. ولكن الانتقام صفة من صفات الفعل الثابتة لله تعالى بنص القرآن. ومذهب السلف في الصفات الخبرية: أنهم يثبتونها على حقيقتها لله تعالى كما أثبتوا غيرها من الصفات، إثباتا لا تمثيل فيه ولا تشبيه ولا تعطيل.
أما مذهب الأشعرية حيال هذه الصفات فهم فريقان: فريق يفوض العلم بمعانيها إلى الله تعالى. وفريق يؤولها، وذلك بصرفها عن ظاهرها إلى معان تليق بالله تعالى ـ على حسب زعمهم ـ وهذا عين التعطيل. وانظر في هذا الموضوع: مجموع الفتاوى (٢٦/٥)، (٩٦/٨). والعقيدة النظامية: ٣٢. وشرح المقاصد للتفتازاني (٦٧/٢). وشرح الطحاوية: ٢٠١، ٦٢٨. وموافقة صحيح المنقول (٣١٤/١). وتعقب الشيخ الأبياري في هذه المسألة في: المعيار المعرب (١٤٧/١٢).

(٣) لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾. الآية (١٥) من سورة الإسراء.

(٤) يرى بعض العلماء أنه لا دليل على صدق الرسول إلا المعجزات الظاهرة، كما هو رأى الإمام في الإرشاد: ٣٣١. ومن قبله القاضي في البيان: ٣٤، ٣٥. ولا ريب أن المعجزات دليل صحيح، ولكن الدليل غير محصور في المعجزات، فهناك قرائن أحوال وطرق كثيرة تميز الصادق من الكاذب. انظر شرح الطحاوية (١١٢ ـ ١٢٠). ومناهج الأدلة: ١٢١. والاقتصاد في الاعتقاد: ١٢٣.

والأسود، مُبيِّنا للأحكام، وموضحا للحلال والحرام، داعيا إلى الله بإذنه، بأوضح الدلائل والأعلام ـ وهو القرآن المجيد ـ فلا يشبهه شيء من الكلام.

بل لو اجتمعت الإنس[1] على أن يأتوا بسورة من مثله لعجزوا، مدى الدهور والأعوام، مشتمل على الفصاحة والجزالة[2]، (٢/ب) والبلاغة، قد تحيرت فيه عقول ذوي الأفهام. فيه نبأ من كان قبلنا من الأمم الخالية، والقرون البالية، على أكمل تفسير وأحسن نظام، عما سيكون من الأمور، فصودفت على حسب ما أخبر، من غير انقسام[3]. والمخمن[4] والمنجم[5] لا تتفق له الإصابة في كل الأحكام، لا جرم انقادت العرب العاربة[6]، وهم اللد[7] الفصحاء، واللُّسْن[8]

التعليق

(١) والجن كذلك لقوله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ﴾. الآية (٨٨) من سورة الإسراء.

(٢) قال الجوهري: واللفظ الجزل خلاف الركيك. راجع الصحاح (١٦٥٥/٤).

(٣) هذا المعنى مأخوذ من الحديث الذي أخرجه الترمذي في سننه وفيه «كتاب الله فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم..» انظر الحديث رقم (٢٩٠٨). وانظر شرح السنة للبغوي (٤٣٨/٤).

(٤) التخمين: القول بالحدس. انظر الصحاح (٢١٠٩/٥).

(٥) والمنجم: من ينظر في النجوم يحسب مواقيتها وسيرها. انظر المعجم الوسيط (٩٠٤/٢). والمعنى ـ والله أعلم ـ أن القرآن ليس مخمنا ولا منجما، لأن الشأن في التخمين والتنجيم عدم الإصابة في كل الأحوال. والقرآن حق وصواب ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾.

(٦) في هذا الإطلاق تسامح لأن العرب: عاربة ومستعربة. والصحيح المشهور أن العرب العاربة قبل إسماعيل عليه السلام. وأما العرب المستعربة ـ وهم عرب الحجاز ـ فمن ذرية إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام، وكانت لغتهما إما سريانية وإما عبرانية. وإنما تعلم إسماعيل عليه السلام العربية من «جرهم» حين نزلوا عليه وعلى أمه بمكة. انظر في هذا الموضوع: البداية والنهاية لابن كثير (١٧١/٢). وكتاب: نهاية الإرب في معرفة أنساب العرب للقلقشندي: ص: ١١، ١٢.

(٧) اللد: رجل ألد بين اللدد، وهو الشديد الخصومة وقوم لد. انظر الصحاح (٥٣٥/٢).

(٨) اللسن: بالتحريك الفصاحة، وقد لسن بالكسر، فهو لسن وألسن وقوم لسن. انظر الصحاح (٢١٩٥/٦).

البلغاء، واعترفت بالعجز، مع استبدادهم بفصيح الكلام. فأوضح[1] الحجة، وأظهر المحجة، ودعا إلى شريعة الإسلام. وأمر بالصلاة والصدقة والصيام، وحثَّ على الجهاد والحج وصلة الأرحام. وجاهد في الله حق جهاده حتى أمات الكفر وأبطل عبادة الأصنام. ونهى عن الظلم، والبغي والفواحش، وجميع الآثام. حتى انقاد الناس لحكم الله ﷻ، وترك التحاكم إلى الأزلام[2]. وزهد في الدنيا قولا وفعلاً، فإنها أشبه شيء بالأحلام. ورغَّب في الآخرة التي هي دار الدوام. صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وأصهاره وأنصاره البررة الكرام.

أما بعد، فإنه لا أهم بعد العلم بالله ﷻ، وصفاته ورسله[3]، من أحكامه[4] ليحصل الامتثال لأمره، والانكفاف عما نهى عنه. قال الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ [ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ][5] إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[6]. وقال تعالى: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟[7] إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى﴾[8]. وقال: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ﴾[9]. فلا نجاة إلا بسلوك طريق الله ﷻ. والعلم هو الدليل على الطريق، وهو الميراث الذي ورثه الأنبياء، قال ﷺ: «إن الأنبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما، وإنما ورثوا العلم»[10].

التعليق

(١) الضمير يعود إلى النبي ﷺ بدليل اللحاق.

(٢) جمع زلم بضم الزاي، وهي السهام التي كان أهل الجاهلية يستقسمون بها. انظر: الصحاح (١٩٤٣/٥).

(٣) يريد علم الأصول أو علم التوحيد.

(٤) يريد علم الفقه.

(٥) في ت: الإنس والجن.

(٦) الآية (٥٦) من سورة الذاريات.

(٧) في ت: أدعوا. وهي كذلك في رسم الصحف وكتبتها حسب قواعد الإملاء الحديث.

(٨) الآية (١٠٨) من سورة يوسف.

(٩) الآية (١٥٣) من سورة الأنعام.

(١٠) جزء من الحديث الذي أخرجه أبو داود برقم (٣٦٤١). والترمذي (٢٦٨٤). وابن ماجه=

بسم الله الرحمن الرحيم (١/أ)

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله.

الشرح

ولا تصح معرفة الفروع دون تحصيل علم الأصول[١].

وقد رأيت كتاب الشيخ الإمام، إمام الحرمين رحمة الله عليه الملقب **«بالبرهان»**، من أجل ما صنف في أصول الفقه، لمكان مصنفه من العلم، وحرصه على التحقيق، وميله عن التقليد، وإضرابه عن التطويل والتكرير، وانصرافه عن الاستدلال عن الخيالات البعيدة، والاستدلالات الركيكة، مع فصاحة في اللفظ واختصار، واعتناء بالمعنى وعدم انتشار. فاستخرت الله تعالى في الاعتناء بشرحه، وحلِّ ما أشكل من ألفاظه، وعَسُر من معانيه، مع الحرص على إيضاح الحق، والانحراف عن التعصب، مستعينا بالله ﷻ، متبرئا من الحول والقوة إلا بالله[٢]، وهو الموفق للصواب.

قال الإمام رحمة الله عليه: (**الحمد لله رب العالمين والصلاة**)[٣] [**على محمد خاتم النبيين**][٤]). قال الشيخ [رضي الله عنه][٥]: الحمد: لفظة يراد بها الثناء

التعليق

= (٢٢٣). وانظر في الصناعة الحديثية عليه: جامع بيان العلم لابن عبد البر (١/٣٤، ٣٦، ٣٧). وشرحه في: شرح السنة للبغوي (١/٢٧٦). وانظر ما يتعلق بميراث النبي ﷺ في: كنز العمال (١٠/١٣٠)، (١١/٢٠).

(١) قال ابن تيمية رحمه الله: «معرفة أصول الفقه فرض كفاية. وقيل: فرض عين على من أراد الاجتهاد والحكم والفتوى». انظر المسودة: ٥٧١. وشرح الكوكب المنير (١/٤٧).

(٢) هذا الأسلوب صحيح باعتبار المعنى. وانظر ما أجاب به شيخ الإسلام ابن تيمية عمن سأله عن مثل هذا التعبير. مجموع الفتاوى (٨/٥٥١).

(٣) راجع البرهان (١/٨٣س: ١).

(٤) ما بين [ ] زيادة لا توجد في النسخ المعتمدة في تحقيق البرهان، ولعلها من تصرف الشارح، فإنه غالبا ما يفعل ذلك. كما سيأتي التنبيه عليه في موضعه.

(٥) هذا الأسلوب مكرر في الشرح. ويبعد أن يكون من الشارح. ولعله من عمل النساخ أو التلاميذ. والله أعلم.

بصفات الكمال ومحاسن الأمور والأفعال والأقوال. فقد يحمد الإنسان على الشجاعة والعلم والمعرفة، وإن كانت هذه الصفات مختصة به، قاصرة عليه. والشكر للمنعم بآلائه ونعمه، وإنما يشكر على ما أولى من إحسانه. فالحمد أعم والشكر أخص[١]. هذا هو الأمر المشهور عند أهل اللسان[٢]. وقد يوضع الحمد موضع الشكر، فيقال: حمدتك على ما صنعت إلي من خير، ولا يوضع الشكر موضع الحمد، فلا يقال: شكرتك على شجاعتك وغيرها[٣]. وعند أهل التصوف[٤]: يرجع الشكر إلى العمل، ويرجع الحمد إلى الثناء الجميل[٥]. وقد قال الله تعالى: ﴿وَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾[٦]. وقال: ﴿وَءَاخِرُ دَعْوَىٰهُمْ أَنِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾[٧]. (٣/أ) وقال: ﴿ٱعْمَلُوٓا۟ ءَالَ دَاوُۥدَ شُكْرًا﴾[٨]. فالشكر عندهم: صرف النعم إلى جهات يرضى بها المشكور المنعم[٩].

وقوله: «لله»، قد اختلف في أصل هذه الكلمة ومعناها. فذهب

التعليق

(١) معنى ذلك: أنهما يجتمعان في صورة وينفرد كل واحد منهما عن الآخر بصورة. فالحمد أعم من جهة المتعلق، لأنه لا يعتبر في مقابلة نعمة، وأخص من جهة المورد الذي هو اللسان، والشكر أعم من جهة المورد وأخص من جهة المتعلق، وهو النعمة على الشاكر. والحمد أعم من جهة أسبابه، والشكر أعم من جهة أنواعه. راجع في هذا الموضوع: الفروق في اللغة: ٣٩. ومجموع الفتاوى (١١/١٣٣، ١٤٦). ولسان العرب (٤/٢٢٤). والتعريفات: ٣٩، ١٢٨. وشرح الكوكب المنير (١/٢٤).

(٢) انظر الصحاح (٢/٤٦٦، ٧٠٢). والفروق: ٣٩. ولسان العرب (٤/٢٢٤).

(٣) راجع كتاب: اشتقاق أسماء الله للزجاجي: ٩٠.

(٤) في ت: التصرف.

(٥) انظر في هذا الموضوع المناظرة التي وقعت بين ابن تيمية وابن المرحل في الحمد والشكر. مجموع الفتاوى (١١/١٣٥ - ١٥٥).

(٦) الآية (٩٣) من سورة النمل.

(٧) الآية (١٠) من سورة يونس.

(٨) الآية (١٣) من سورة سبأ.

(٩) انظر مجموع الفتاوى (١٠/٤٣ - ٤٦).

[البصريون][1] إلى أن أصلها «لاه»، فزيدت «اللام» للتعريف ساكنة، فأدغمت اللام في اللام، فإن [ابتدئ][2] بها، اجتلبت همزة الوصل لها، وإن كان في حال التدرج سقطت[3].

وقال أهل الكوفة: أصلها «إله» ثم ادخلت الألف واللام، فصار «الإلاه»[4]، ثم حذفت الهمزة لكثرة الاستعمال، ثم أدغمت «اللام» في «اللام» فقيل: «الله»[5]. والقول الأول أصح لوجهين:

أحدهما ـ لزوم [التمسك][6] [بهاء][7] الاسم عليه. وما ذكروه دعوى من غير دليل.

الثاني ـ أنه قد سمع «لَاهٍ أبوك»بمعنى لله أبوك، فتحرك حرف الجر، وبقيت الكلمة على ما هي عليه.

واختلف الناس في هذا الاسم، هل هو مشتق أو جامد؟ فذهب أكثر أهل العلم إلى أنه مشتق. ثم اختلفوا في اشتقاقه، فقال النضر بن شميل[8]: هو من

التعليق

(١) مزيدة من هامش: ت. وفيه: البصريون أو أهل البصرة.

(٢) في ت: ابتدا.

(٣) انظر تقرير هذا المذهب في الكتاب لسيبويه (٣٠٩/١)، (١٤٤/٢). واشتقاق أسماء الله: ٢٧. والصحاح (٢٢٤٨/٦).

(٤) كهذا في: ت: ولم أطوعها لقواعد الإملاء، لأننا بسبيل تفصيل أصل اشتقاق الكلمة.

(٥) انظر تقرير المذهب في: اشتقاق أسماء الله: ٢٣. والصحاح (٢٢٢٣/٦). ومعجم مقاييس اللغة (١٢٧/١). ولسان العرب (٣٥٨/١٧).

(٦) في ت: المتمسك. ولعل المثبت هو الصحيح.

(٧) في ت: بها. ولعل المثبت هو الصحيح.

(٨) هو النضر بن شميل بن خرشة بن كلثوم بن عنزة بن زهير البصري الأصل. أخذ عن الخليل. كان أحد الأعلام. وله من رواية الأثر والسنن والأخبار منزلة. له من المصنفات: «غريب الحديث» و«المدخل إلى كتاب العين» وغيرها. توفي سنة: (٢٠٤) هـ. انظر ترجمته في الفهرست: ٧٧. وبغية الوعاة (٣١٦/٢).

التألُّه، وهو التعبد [والتنسُّك][1]. وقيل: هو من «الإلاه»، وهو الاعتماد، إذ الخلق معتمدون عليه[2]. وقال أبو عمرو بن العلاء[3]: هو من أَلِهْتُ في الشيء، إذا تحيرت فيه[4]. وقال المبرد[5]: هو من قول العرب: ألهت إلى الشيء، إذا سكنت إليه[6]. وقيل: هو من«الوله»، وهو فقدان العقل لفوات المحبوب، فأبدلت من «الواو» «همزة»، كما يقال: إشاح ووشاح[7]. وقيل معناه: المحتجب، لأن العرب تقول: لاهت العروس، إذا احتجبت[8]. وقيل: معناه المتعالي، ومنه قيل للشمس: [إِلَهَةٌ][9]. وقد قيل غير هذا. وهذه الأقاويل أجودها.

التعليق

(١) في ت: النسك.

(٢) انظر هذه المعاني في اشتقاق أسماء الله: ٢٣ ـ ٣١. والصحاح (٦/٢٢٢٣).

(٣) هو أبو عمرو بن العلاء بن عمار بن عبد الله المازني. أحد القراء السبعة المشهورين، كان أعلم الناس بالغريب والعربية والقرآن والشعر. تتبع حروف القرآن تتبعا استحق بها الإمامة. كان إمام أهل البصرة في القراءات. توفي سنة (١٠٤)هـ. وقيل (١٠٩)هـ. انظر ترجمته في الفهرست: ٤٢. وسير أعلام النبلاء (٦/٤٠٧). وبغية الوعاة (٢/٢٣١). وتهذيب التهذيب (١٢/١٧٨).

(٤) وهو قول الخليل بن أحمد. انظر: اشتقاق أسماء الله: ٢٦. والصحاح (٦/٢٢٢٤). ولسان العرب (١٧/٣٦٠).

(٥) هو محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الأزدي البصري، أبو العباس المبرد، إمام العربية ببغداد في زمانه. كان بليغا فصيحا ثقة، صاحب نوادر وظرافة. له من المصنفات: «الكامل» و«المقتضب» و«المقصور والممدود» و«معاني القرآن» وغيرها. توفي بالكوفة سنة: (٢٨٥) هـ. انظر ترجمته في: وفيات الأعيان (٣/٤٤١). وبغية الوعاة (١/٢٦٩). وشذرات الذهب (٢/١٩٠).

(٦) انظر: المقتضب للمبرد (٤/٢٤٠، ٢٤١).

(٧) انظر: اشتقاق أسماء الله: ٢٧. ومقاييس اللغة (٦/١٤٠).

(٨) انظر: الصحاح (٦/٢٢٤٨).

(٩) هكذا في ت. وفي الصحاح (٦/٢٢٢٤). رسمت هكذا: إلاهة.

وقوله: (رب العالمين)، أي خالق الخلق، وسيدهم، ومالكهم، والقائم بأمورهم[1]. العالمين: جمع عالم، ولا واحد له من لفظه، كالرهط والناس، وقيل: إنه اسم للجمع. قاله النضر بن شميل. واختلفوا في مدلوله، فقيل: هم الملائكة، وقيل: هم [بنو][2] آدم، وقيل: هم الإنس والجن، وقيل: الروحانيون. قاله أبو عمرو بن العلاء[3]. وهو معنى قول ابن عباس[4]: كل ذي روح[5]. وقال سفيان بن عيينة[6]: هم الخلق أجمعون[7]. وهذا قول أهل الكلام[8]. وسبب الاختلاف أنه: هل أخذ من العلم أو العلامة؟

وقوله: (الصلاة على محمد)، الصلاة من الله الرحمة[9]. ومحمد: اسم

التعليق

(١) انظر معاني الرب في: اشتقاق أسماء الله: ٣٢. والصحاح (١/١٣٠).

(٢) في ت: بنوا.

(٣) انظر اشتقاق أسماء الله: ٥٨، ٥٩.

(٤) هو عبد الله بن العباس بن عبد المطلب، ابن عم رسول الله ﷺ. حبر الأمة وترجمان القرآن. وأحد الستة المكثرين من الرواية عن النبي ﷺ، ودعا له النبي ﷺ بقوله: «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل». توفي بالطائف سنة (٦٨) هـ. انظر ترجمته في: الاستيعاب (٢/٣٥٠). والإصابة (٢/٣٣٠).

(٥) هذا التفسير نقله أبو حيان في البحر المحيط (١/١٨). والمشهور عنه بأنه الإنس والجن. راجع تفسير الطبري (١٦٣). والدر المنثور (٢/٣٣٠).

(٦) هو سفيان بن عيينة بن أبي عمران ميمون الكوفي ثم المكي الهلالي مولاهم، أبو محمد. وهو من تابعي التابعين. روى عنه خلائق لا يحصون من الأئمة. واتفقوا على إمامته. ولم يكن له كتب، وحج سبعين حجة. ومناقبه كثيرة. توفي بمكة سنة (١٩٨)هـ. انظر ترجمته في: وفيات الأعيان (٢/١٢٩). وسير أعلام النبلاء (٨/٤٥٤). وشذرات الذهب (١/٣٥٤).

(٧) راجع الصحاح (٥/١٩٩١).

(٨) إن أراد بأهل الكلام المتكلمون، فقد عرفوه بأنه: «ما يحيط به سطح محدود الجهات». انظر المواقف في علم الكلام ص: ٢٥٦. وإن أراد بهم أهل اللسان، فقد عرفوه بمثل ما نقله عن سفيان بن عيينة.

(٩) راجع فتح الباري (٨/٥٣٢). وشرح السنة (٣/١٨٩).

قال الشيخ أبو المعالي إمام الحرمين ﷺ: حق على كل من يحاول الخوض في فن من فنون العلوم، أن يحيط بالمقصود منه، وبالمواد التي يستمد، [ذلك][1] الفن، ....

الشرح

دال على كثرة المحامد، ومذمم بخلافه(٢). وخاتم النبيين: بعموم المعنى(٣).

قال الإمام: **(حق على كل من يحاول الخوض في فن من فنون العلم)** إلى قوله **(حظ من العلم الجملي)**(٤). قال الشيخ ﷺ: الحق: خلاف الباطل. والحق بمعنى الثبوت، يقال: استحق عليه حقا، أي ثبت له ولزمه(٥). أي لازم لكل من يحاول الخوض، يقال: حاولت الأمر، أي أردته(٦). فعلى مريد علم من العلوم هذه الوظائف الثلاث، وهي: الإحاطة بالمقصود الذي يراد له الفن، لتجر الداعية إلى الطلب، إذ صرف الهمة لما لا يتعلق به غرض، لا يتأتى للعقلاء اعتيادا. نعم، الباري سبحانه لا يقصد إلى الأمور، ولا يريدها لغرض، لاستحالة الغرض عليه(٧).

وقوله: **(بالمواد التي منها يستمد ذلك الفن)**(٨). المادة: زيادة متصلة(٩).

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) راجع: الصحاح (٢/٤٦٦).

(٣) هذا على القول بعموم المعاني وتعريف العموم «بشمول أمر لمتعدد». وعمدة القائلين بعموم المعاني: ما فهم من اللغة أن الأمر الواحد الذي أضيف إليه الشمول في معنى العموم. انظر في هذا الموضوع: إرشاد الفحول: ١٤٤.

(٤) انظر البرهان في أصول الفقه (١/٨٣س: ١ - ٦). الطبعة الأولى.

(٥) انظر اشتقاق أسماء الله: ١٧٨. والصحاح (٤/١٤٦٠).

(٦) انظر الصحاح (٤/١٦٨١).

(٧) انظر الخلاف في ذلك في: مجموع الفتاوى (٨/٨٣). ومحصل أفكار المتقدمين: ٢٠٥.

(٨) انظر البرهان (١/٨٣س: ٦).

(٩) انظر الصحاح (٢/٥٣٧).

وبحقيقته [وفنه][١] ....

الشرح

قال الله تعالى: ﴿وَٱلۡبَحۡرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعۡدِهِۦ سَبۡعَةُ أَبۡحُرٖ ..﴾(٢).

وقوله: (**وبحقيقته وحَدِّه**)(٣)، الحقيقة: لفظ مشترك، وقد يراد بها الذات، فيقال: حقيقة الشيء ونفسه وعينه بمعنى واحد(٤). وقد يراد بها خلاف المجاز، وهي من أقسام الألفاظ، فيقال: اللفظ ينقسم (٣/ب) إلى الحقيقة والمجاز(٥). والمراد هنا بالحقيقة: الذات دون اللفظ. والضمير عائد على الفن، أي بحقيقة الفن، وليست هذه الإضافة إضافة الشيء إلى نفسه، فإن تلك ممنوعة، وهي كإضافة الأسماء إلى الكنى، والكنى إلى الأسماء، وذلك لا يسوغ عند أهل اللسان(٦). نعم، الإضافة على وجهين: لفظية ومعنوية(٧). فاللفظية(٨) في اللفظ دون المعنى، كالحَسَنِ الوجه، فلا تفيد تخصيصا ولا تعريفا. والإضافة المعنوية(٩): [ما أفادت](١٠)

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) الآية (٢٧) من سورة لقمان.

(٣) انظر البرهان (١/٨٣س: ٧).

(٤) انظر إحكام الآمدي (١/٢١). وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب (١/١٣٨). والتعريفات: (٩٠). وشرح المحلي على جمع الجوامع (١/٣٠٠).

(٥) انظر الصحاح (٤/١٤٦١).

(٦) قال ابن الحاجب: لأن الموصوف المقصود به الدلالة على الذات، والصفة المقصود بها الدلالة على المعنى، وأيضا الصفة اسم منسوب إلى ما قبله، والمضاف اسم منسوب إلى ما بعده فيتنافيان. فلا تقول في رجل قائم: قائم رجل. انظر: شرح الوافية نظم الكافية ص: ٢٤٩وما بعدها.

(٧) راجع شرح ابن عقيل على الألفية (٢/٤٥).

(٨) قال ابن الحاجب: اللفظية أن يكون المضاف صفة مضافة إلى مكان معمولا لها. راجع شرح الوافية: ٢٤٨.

(٩) قال ابن الحاجب: أن يكون المضاف ليس بصفة مضافة إلى معمولها. انظر: المرجع السابق: ٢٤٨.

(١٠) في ت: ما أفاد. واللفظ واجب التأنيث حسب قواعد العربية.

وحدِّه، إن أمكنت عبارة سديدة على صناعة الحدّ، ....

الشرح

أحدهما، ثم هي على وجهين: إضافة الشيء لغيره، كغلام زيد، وسرج الدابة. وقد تكون كإضافة النوع إلى الجنس، كخاتم حديد، ونفس زيد، إذ لفظ الخاتم لا يختص بالحديد، ولا النفس بزيد، فأفادت الإضافة التخصيص[(١)].

وقوله: **(وحده)**[(٢)]. اعلم أن لفظ الحد ينطلق في اللغة على جهات: إذ يطلق على الحاجز بين شيئين. فيقال: بيني وبينه حد. وقد يطلق على منتهى الشيء، فحدود الدار منتهاها. ويطلق أيضا على المنع، ومنه تسمى المرأة حادا، لامتناعها من الزينة والأزواج. وحدود الشرع موانع من المحرمات. وسمي الحديد حديداً، لامتناعه لشدته. وسمي السجان حدادا، لمنعه من في السجن من الخروج[(٣)].

وهو في عرف العلماء: مشترك بين الذات واللفظ، فيقال فيه على الوجه الأول: حَدُّ الشيء نفسه. وعلى الثاني: حد الشيء هو اللفظ المفسر لمعناه[(٤)]. ثم إنه أيضا على هذا الوجه مشترك بين [ثلاثة][(٥)] أمور:

فيطلق على اللفظ الحد[(٦)]، باعتبار دلالته على الأوصاف النفسية عند

التعليق

(١) راجع: حاشية الجرجاني على التفتازاني على العضد على ابن الحاجب (١/٢٦).
(٢) انظر البرهان (١/٨٣س: ٧).
(٣) انظر في التعريف اللغوي للحد: الصحاح (٢/٤٦٢). والقاموس المحيط (١/٢٩٦).
(٤) انظر في التعريف الاصطلاحي للحد: المستصفى (١/٢١) وشرح العضد على ابن الحاجب (١/٦٧). وشرح المحلي على جمع الجوامع (١/١٣٣). والتعريفات للجرجاني: ٨٣.
(٥) في ت: ثلاث. والمثبت هو الصواب.
(٦) هذا هو الاصطلاح الأول للحد. وهو الحد الحقيقي. وانظر في تعريفه: حاشيتا التفتازاني والجرجاني على شرح العضد (١/٦٩). وشرح الكوكب المنير (١/٩٢). ونزهة الخاطر شرح روضة الناظر (١/٢٩).

مثبتي الأحوال[1]، ولابد أن يكون دالا على جميع الأوصاف، وإن كانت أَلْفاً[2]، ولا [تبال][3] بالتطويل، حتى يكون السامع للحد متصوراً للمحدود، بحيث إذا رآه، لم يستفد معلوماً جديداً، بل لا يتجدد له سوى الرؤية، ولكن يحترز من التكرار. وإذا كان اللفظ يدل على الشيء بطريق الضمن، فلا يذكر أولا صريحاً، ثم يذكر ثانياً ضمناً، فيحصل التكرار[4].

ومثاله: أن يقول في حد الشراب: إنه مسكر معتصر من العنب. ولا يقول: إنه جسم مائع. والأحسن أن يبدأ بالأعم ويختم بالأخص[5]. فلا يقول: مسكر معتصر من العنب، بل العكس[6]. والسبب فيه أنه لا يمكن معرفة الأخص مع الغفلة عن الأعم، فإذا ذكر الأخص أولاً، تعذر الفهم حتى يذكر الأعم، ثم يفهم الأخص، [فيتراخى][7] الفهم عن الذكر، وليس كذلك إذا ذكر الأعم

التعليق

(١) هم الذين أثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم سموها بالحال. وحدوها بأنها: صفة لموجود لا يوصف بالوجود ولا بالعدم. وهذا الرأي ذهب إليه الباقلاني وإمام الحرمين من الأشعرية أولاً. وأبي هاشم وأتباعه من المعتزلة، وتعرف هذه المسألة بأحوال أبي هاشم. وهي من المحالات الثلاثة التي لا تعقل. وقد أطال الفخر الرازي في الرد عليهم في كتابه «المحصل». انظره ص: ٦٠ ـ ٦٤. وانظر: غاية المرام: ٢٧. ونهاية الإقدام: ١٤٦. والإرشاد: ٨٠. والمواقف: ٥٧. ومجموع الفتاوى (٥/٣٣٩) و (٦/١٤٩). وفي البرهان في أصول الفقه (١/١٣٠). رجوع الإمام عن هذا الرأي. ولهذا قال الرازي: هو قول إمام الحرمين أولا.

(٢) أي لابد من ذكر جميعها وإن كانت كثيرة.

(٣) في ت: تبالي. وانظر هذه الجملة نفسها في المستصفى (١/١٥). ونزهة الخاطر (١/٣٥).

(٤) انظر في شروط الحد وما يخل به: المستصفى (١/١٨). وشرح العضد (١/٨١ ـ ٨٣). ونزهة الخاطر (١/١٣٥).

(٥) أي يقدم ذكر الجنس على الفصل، فلا يقل في حد الخمر: مسكر شراب، بل يقول: شراب مسكر. انظر نزهة الخاطر (١/٣٥).

(٦) أي معتصر من العنب مسكر.

(٧) في ت: يتراخا.

أولاً، فإن الفهم يساوق الذكر، فكان [أولى][1].

واعلم أن المقصود بالحد: الإرشاد إلى المحدود وإيضاحه، فلا يصح أن يأتي بالألفاظ المجملة[2] من غير قرينة، لتعذر البيان، فأما إذا اقترنت قرينة معرفة، ففيه خلاف[3]. والصحيح القبول، والأحسن الترك. ولا حاجة في الحد النفسي إلى ذكر الاطراد والانعكاس، والجمع والمنع[4]، فإنه إذا [أتى][5] به على شرطه، لا يكون إلا كذلك.

الاصطلاح الثاني: للحد باعتبار اللفظ: الحد الرسمي، والمقصود منه بيانٌ من حيث الجملة، إما بذكر بعض صفات النفس المختصة، أو بذكر اللوازم والتوابع المشهورة، بحيث تكون مختصة به، ولا تثبت لغيره[6]. والفرق بينه وبين الأول: أن هذا لا تتصور به الحقيقة في النفس، ولكن إذا صودفت عرف (٤/أ) عندها المحدود[7]. ولابد في هذا من شرط الجمع والمنع، والاطراد

التعليق

(١) في ت: أولا. وفي مسألة الأولوية انظر: تلخيص المحصل: ٢٠. مطبوع بهامش المحصل للرازي.

(٢) كاستعمال الألفاظ المشتركة والألفاظ المجازية والغريبة. فهذه الثلاثة مخلة بالحد. فالمشتركة بلا قرينة معينة لأحدهما يتردد بها بين المقصود وغيره، فلا يتعين. والمجازية بلا قرينة صارفة ظاهره في غير المقصود، فيبادر إليه الفهم، فيقع الجهل. وأما الغريبة، فلا يفهم منها شيء، فيحتاج إلى تفسيرها، فتطول المسافة. انظر حاشية الجرجاني على العضد (٨٤/١).

(٣) انظر المستصفى (١٦/١). وتنقيح الفصول للقرافي: ٩. وشرح العضد (٨٤/١).

(٤) سيشرح المؤلف هذه المصطلحات بعد قليل.

(٥) في ت: أتا.

(٦) انظر في تعريف الحد الرسمي: حاشيتا التفتازاني والجرجاني على شرح العضد (٧٠/١). ونزهة الخاطر (٣٧/١).

(٧) وذلك عن طريق تعديد الأوصاف واللوازم الذاتية للشيء المعرف. انظر نزهة الخاطر (٣٧/١).

الانعكاس[1]. ونعني **بالجمع**: أنه لا يخرج من المحدود عن الحد شيء. **وبالمنع**: أنه لا يدخل فيه غيره. ونعني **بالاطراد**: وجود كل واحد منهما مع وجود صاحبه. **وبالانعكاس**: انتفاؤه مع انتفائه[2].

وهل الطرد والعكس شرط في الصحة أو دليلها؟ فإن كان شرطاً، لم يلزم من وجوده صحة الحد، ويلزم من الانتفاء الفساد. وإن كان دليل الصحة، لزم من الوجود الصحة، ولم يلزم من الانتفاء الفساد. والصحيح أنه شرط لا دليل[3]. لأنا نجد حدودا مطردة منعكسة، ولا يحصل منها مقصد صحيح[4].

وأما قول الأصوليين في المناظرة: عرفت صحته باطراده وانعكاسه، فهو

التعليق

(١) الذي عليه الأكثر أن المانع هو تفسير للمطرد، والجمع تفسير للمنعكس. وعكس بعضهم فقالوا: كونه مطرداً هو الجامع، وكونه منعكساً هو المانع. وعلى كلا التفسيرين يكون الاطراد والانعكاس مستلزمين للمنع والجمع. فلا معنى للعطف إذن. وانظر في هذا الموضوع: الحاشيتان على العضد (١/٧١). وشرح الكوكب المنير (١/٩١).

(٢) انظر في تعريف هذه المصطلحات: شرح العضد (١/٧١). وشرح الكوكب المنير (١/٩١). ونزهة الخاطر (١/٤٠).

(٣) قال إمام الحرمين: «فإن قيل: ولم لا يكونا ـ يعني الطرد والعكس ـ دلالة صحته ـ يعني الحد ـ؟ قيل: لأن مجرد الطرد لا يصح بالاتفاق. ألا ترى أنه إذا ادعى صحته بأنه مطرد، بقيت المطالبة عليه بأنك لما قلت بطرده صح، فإذا أضاف إليه العكس زاد في الدعوى، لأنه ادعى طردا آخر في عكسه، فإذا احتاج في دعوى واحدة إلى دلالة، ففي دعويين احتاج إلى دلالتين. وتصحيح الدعاوى بتكثير الدعاوى محال». راجع الكافية في الجدل: ٧. وإحكام الفصول للباجي: ٦٤٩، ٦٥٠.

(٤) هنا تعليق في الهامش جاء فيه: «لا يقال لم لا يكون الطرد والعكس علة ـ هنا كلمتان مطموستان ـ والعلة يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم؟ لأنا نقول: ذلك ممتنع، إذ العلة لا ـ طمس ـ وجودها بدون المعلول، والطرد والعكس يوجدان بدون صحة الحد، ولأن العكس أمر عدمي، فلا يجوز جعله جزءا من علة كالأمر الوجودي، ولأن العكس في العلل العقلية باطل».

كلام متجوز به. وإنما اكتفي بذلك في المناظرة، من جهة أنه لا يمكن سواه، إذ الحدود لا تقتنص بالبرهان[1]، إذ البرهان إنما يقام على الجملة الخبرية بعد معرفة مفرداتها، ثم تقع النسبة القابلة للصدق والكذب، فتطلب بالبرهان[2].

وأما الحد، فإنه وإن كان على صورة الجملة، فهو في التحقيق مفرد[3].

مثاله: أنا إذا قلنا: الخمر شراب مسكر، فالشراب المسكر هو الخمر بعينه، ولم يعقل أولاً خمرا ثم وصفناه بكونه شرابا مسكراً[4]، بخلاف قولنا: زيد عالم، فإنا لما عقلنا زيداً، قضينا عليه بكونه عالما، فأمكن الصدق والكذب في

التعليق

(١) لأن الحد مجرد قول الحاد ودعواه، فقوله مثلا: حد الإنسان: حيوان ناطق، قضية خبرية، مجرد دعوى خالية عن حجة، فإما أن يكون المستمع لها عالما بصدقها بدون هذا القول أو لا، فإن كان الأول، ثبت أنه لم يستفد هذه المعرفة بهذا الحد. وإن كان الثاني عنده، فمجرد قول المخبر الذي لا دليل معه لا يفيد العلم. انظر: مجموع الفتاوى (٩/٩١). وصون المنطق: ٢٠٩. وانظر المستصفى (١/١٧).

(٢) المراد بالبرهان هنا: هو عبارة عن قول مؤلف من قضايا يلزم عنها لذاتها قول آخر، ويسمى قياسا. والقياس المنتج لمطلوب واحد لا يكون مؤلفا بحكم الاستقراء الصحيح إلا من مقدمتين. والبرهان الذي هو في الحقيقة قياس شمولي، لابد فيه من قضية كلية موجبة. انظر في هذا الموضوع: نزهة الخاطر (١/٤٨). وصون المنطق: ٢٢١. وانظر في تعريف البرهان: المستصفى (١/٣٧). وشرح العضد وحواشيه (١/٨٤). والتعريفات: ٤٤.

(٣) لأن الحد على بعض التعاريف: هو اللفظ المفسر لمعناه على وجه يجمع ويمنع، أو هو: قول يكشف حقيقة المحدود. واللفظ لا يدل المستمع على معناه إن لم يكن قد تصور مفردات اللفظ بغير اللفظ. والحد يذكر جوابا عن سؤال، والسؤال طلب، وله لا محالة مطلب وصيغة، والصيغ والمطالب كثيرة. انظر في هذا الموضوع: نقض المنطق: ١٨٧. ونزهة الخاطر (١/٢٦). وصون المنطق: ٢٠٥. وأنكر إمام الحرمين أن يكون الحد لفظا. انظر الكافية في الجدل ص: ٢.

(٤) يريد بهذا المثال أنه لا نسبة بين الصفة والموصوف، وبالتالي لا يمكن إقامة البرهان إلا بعد تصورها المستلزم للحكم، فهو حاصل قبل البرهان. انظر حاشية الجرجاني (١/٨٤).

النسبة، فافتقر إلى البرهان[1]. فلما لم تتصور إقامة الدليل على الحد[2]، وأمكن أيضا من الحاد البعد الكثير، كان أقرب الطرق البيان بالاطراد والانعكاس، ويفوض إلى الخصم الاعتراض[3].

الاصطلاح الثالث: لإطلاق الحد على اللفظ باعتبار كونه شارحا للفظ: وهو بمثابة قولنا: العلم معرفة. وهذا لا يتحصل منه بيان الحقيقة بأوصاف النفوس، ولا باللّوازم، بل يكون المتكلم فهم عن السائل أنه فهم الحقيقة، وإنما جهل نسبة اللفظ إليها، فيبين له بلفظ واضح النسبة عند السائل، أن اللفظ المسؤول عن بيانه [ينسب][4] إلى ما ينسب إليه الآخر[1].

التعليق

(١) البرهان عند المنطقيين هو: عبارة عن وسط يستلزم حصول أمر في المحكوم عليه. وتصور ماهية الشيء مع الحكم عليها بإيجاب أو سلب يسمى تصديقاً، وكل تصديق يتضمن ثلاث تصورات: تصور المحكوم عليه والمحكوم به من حيث هما، ثم تصور نسبة أحدهما للآخر. راجع في هذا الموضوع: شرح العضد وحواشيه (٨٤/١). وشرح الكوكب المنير (٥٨/١). ونزهة الخاطر (٤٨/١).

(٢) قال القرافي: «قاعدة: أربعة لا يقام عليها برهان، ولا يطلب عليها دليل، ولا يقال فيها لم؟ فإن ذلك نمط واحد هي: الحدود والعوائد والإجماع والاعتقادات الكائنة في النفوس». راجع شرح تنقيح الفصول: ٧، ٨.

(٣) قال القرافي: «فإن قلت: إذا لم يطالب على صحة الحد بالدليل، ونحن نعتقد بطلانه، فكيف الحيلة في ذلك؟ قلت: الطريق في ذلك أمران: **أحدهما** ـ النقض. كما لو قال: الإنسان عبارة عن الحيوان، فيقال له: ينقض عليك بالفرس، فإنه حيوان مع أنه ليس بإنسان. **وثانيهما** ـ المعارضة كما لو قال: الغاصب من الغاصب يضمن، لأنه غاصب. أو ولد المغصوب مضمون، لأنه مغصوب، لأن حد الغاصب: «من وضع يده بغير حق». وهذا وضع يده بغير حق، فيكون غاصبا، فيقول الخصم: أعارض هذا الحد بحد آخر، وهو أن حد الغاصب: من رفع اليد المحقة ووضع اليد المبطلة». وهذا لم يرفع اليد المحقة، فلا يكون غاصبا». راجع شرح تنقيح الفصول: ٧، ٨. وصون المنطق: ٢٠٩. ونزهة الخاطر (٤٦/١).

(٤) في ت: تنسب.

وشرطه: أن يكون اللفظ الثاني أوضح عند السائل من الأول[2]. وقد يجوز باعتبار سائل غيره أن ينعكس الأمر في حقه، فيبين له بما سأل عن بيانه غيره[3].

فإذا ثبت هذا، فقول الإمام: «**بحقيقته وحدِّه**»، لم يرد بالحد الحقيقة لقوله: (**إن أمكنت عبارة سديدة**)، بل إنما أراد اللفظ باعتبار كونه يدل على الذات[4]. وهذا أمر لا يحتاج إليه مريد الفن، لتصور المطلوب عند الإحاطة بالحقيقة، وإن لم يدر الطالب التحديد. ثم إنه هل يحد لنفسه، أو يطلب من غيره التحديد؟ فإن كان يحد لنفسه ليبين، فذلك محال[5]، وإن طلب من غيره الحد ليتبين بعد درك الحقيقة، فهو أيضاً باطل[6]، إذ الحاصل لا

التعليق

(١) راجع في تعريف الحد اللفظي: شرح العضد وحواشيه (١/٧٠). وشرح الكوكب المنير (١/٩٥). ونزهة الخاطر (١/٣٩).

(٢) راجع في اشتراط هذا الشرط العضد وحواشيه (١/٧٠). ونزهة الخاطر (١/٣٩).

(٣) انظر طرق البيان في: صون المنطق: ٢١٢، ٢١٣.

(٤) الذي ارتضاه إمام الحرمين في كتابه «الكافية في الجدل» أن الحد والحقيقة بمعنى واحد. قال: «وأصح العبارات في بيان معنى الحد والحقيقة هو ههنا: «اختصاص المحدود بوصف يخلص له». وعلل اختياره لهذا التعريف فقال: «وإنما اخترنا العبارة الأولى - هذا بعد أن زيف تعريفين - لأن الحد يرجع به إلى عين المحدود وصفته الذاتية في العقليات وفي كثير من الشرعيات». انظر الكافية: ٢.

(٥) لأن الحد هو القول الدال على ماهية المحدود، فالمعرفة بالحد لا تكون إلا بعد الحد. والعلم بصحة الحد لا يحصل إلا بعد العلم بالمحدود. إذ الحد خبر عن مخبر هو المحدود، فمن الممتنع أن يعلم صحة الخبر وصدقه، قبل تصور المخبر عنه. انظر هذا الموضوع في: نطق المنطق: ١٨٤. وصون المنطق: ٢١٠.

(٦) المعنى - والله أعلم - أن الطالب للحد إن كان شاعرا بالحد عارفا له، امتنع طلبه، لأن تحصيل الحاصل ممتنع. وإن لم يكن شاعراً به، امتنع من النفس طلب ما لا تشعر به، فإن الطلب والقصد مسبوق بالشعور. انظر هذا المعنى في: المحصل ص: ١٧. وشرح العضد (١/٦٥). وصون المنطق: ٢١٣. وهذا جنوح من الشيخ الأبياري إلى أن الحدود لا تفيد تصوير الحقائق، وهو ما توصل إليه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله. انظر صون المنطق: ٢٠٩.

وإن عسر، فعليه أن يحاول الدرك بمسلك التقاسيم.

الشرح

[يبتغى][1]. والظاهر أن هذا خلل في العبارة[2]. والمراد - والله أعلم - وبحقيقته بحدِّه، ملتمسا ذلك من غيره[3]. فلم يرد الحد لعينه، وإنما أريد ليتصور السائل المحدود ليمكنه طلبه.

ثم قال: **(وإن [عسرت][4]، حاول المدرك بمسلك التقاسيم)**[5]. والمدرك ههنا: اسم مصدر، كالمضرب، والمراد: حاول الدرك. وهذا الكلام قد تكرر من الإمام مراراً في غير موضع. ورأى أن التقسيم يتوصل به إلى درك الحقيقة[6]. وهذا الكلام (٤/ب) فيه نظر[7]. فإن الشيء على ما ذكرناه، إنما

التعليق

(١) في ت: يتعا. ولعل المراد ما أثبتناه. بمعنى: أن الحاصل لا يطلب حصوله. وانظر الإرشاد: ٥.

(٢) الظاهر عندي أنه لا خلل، والإمام جار على أصله في ترادف الحقيقة والحد، وأنهما بمعنى واحد. كما نقلنا عنه ذلك في الكافية. ويؤيد ما قلناه من أنه لا خلل في العبارة ما أورده المظفر بن عبد الله المعروف «بالمقترح» في«نكته على البرهان» عندما تعرض لهذه العبارة فقال: «اختلف الأصوليون في ذلك: منهم من قال: الحد والحقيقة شيء واحد، ومنهم من قال: الحد شيء والحقيقة شيء. واختلافهم راجع إلى اصطلاح لفظي. فإن اختلافهم إما أن يرجع إلى مدلول اللفظ، أو إلى نفس اللفظ. فإنْ رجع إلى مدلول اللفظ، فالحد والحقيقة شيء واحد، وإن رجع إلى نفس اللفظ، فالحد شيء، والحقيقة شيء». راجع النكت على البرهان (٢/ب) مخطوط خاص.

(٣) ولعل الإشكال يزول عند الشيخ عندما يعرف أن في نسخة من نسخ البرهان وجد: وبحقيقته وفنه وحده. انظر الهامش: ٤من كتاب البرهان (٨٣/١). فلا عطف للحقيقة على الحد. ولعل مراد الإمام بالحقيقة: الحد الحقيقي وبالحد الحد الرسمي.

(٤) في المطبوع: عسر.

(٥) انظر البرهان (٨٣/١س: ٨). مع اختلاف يسير.

(٦) التقسيم: هو تمييز الشيء عما يلتبس به. راجع حاشية التفتازاني على العضد (٤٧/١).

(٧) لأن التقسيم لا ينبىء عن حقيقة شيء، وإنما يعرف به حقائق متعددة لا تعيين إحدى الحقائق. فعلى هذا لا يكون التقسيم مميزاً لإحدى الحقائق، إذ التمييز يكون بعوارض الحد ولوازمه، وتارة يكون بعبارة لفظية مميزة فينفي أحدهما ويبقي الآخر. راجع النكت على البرهان (٢/ب).

الشرح

تتبين حقيقته بالوقوف على أوصافه النفسية[1]. وسلب أمر عن أمر لا يبينه بوجه، إذ نفي الضد ليس بصفة لضده نفسية، ولا معنوية. ولو تصور إنسان لا يعرف البياض مثلاً، ولا تصوره، وعرف كل لون سواه، لم يكن نفي الألوان في حقه كافيا في تصور البياض. نعم، إن انضبط المطلوب في النفس مع معان سواه، وحصلت الإحاطة بالجميع، والتبست نسبة الاسم إلى معين منها، وعرف الإنسان اسم ما سواه، كان التقسيم في هذه الصورة يفيد في معرفة التسمية[2]. وسيأتي لهذا مزيد تقرير في مسألة حد العلم، إن شاء الله.

وقد بينا أن الإحاطة بالمقصود لا بد منها ليتأتى الطلب اعتيادا[3]. وأما تصور المطلوب في النفس، فشرط تصور الطلب عقلا[4]. وأما تحصيل المواد، فقد يكون الاستمداد عقليا، وقد يكون عاديا، وسنتكلم على ذلك عند ذكر أصول الفقه.

قال: **(والغرض من ذلك أن يكون الإقدام على تعلمه مع حظ من العلم)**[5]. قد بينا توقف الطلب على تصور المطلوب. فإن قيل: فإذا علمه، فكيف يتصور الطلب مع حصول العلم[6]؟ قلنا: علم الجملة لا يمنع من علم

التعليق

(١) هذا بالنسبة للحد الحقيقي. أما الأنواع الأخرى للحد، فقد تطلب بالقسمة والمثال. وهو ما أراده الإمام. وسيأتي أن الشارح يعترف بجدوى التقسيم في معرفة التسمية. وانظر كيف يفيد التقسيم تعريفا: حاشيتا التفتازاني والجرجاني على شرح العضد (١/٤٧).

(٢) هذا اعتراف من الشيخ بجدوى التقسيم في إفادة التعريف. والذي اضطره إلى الاعتراف هو وجود اسم «العلم» من قبيل ما يحد بتقسيم يخرجه ويميزه عن غيره في مثال. انظر حاشية الجرجاني على العضد (١/٤٨).

(٣) راجع: (٢٤٤) من هذا الجزء.

(٤) المراد ـ والله أعلم ـ أن العلم بصحة الحد لا يحصل إلا بعد العلم بالمحدود.

(٥) انظر البرهان (١/٨٣س: ٥ ـ ٦).

(٦) هذا السؤال لا محيص عنه، لأن الحاد الذي ذكر الحد، إن كان عرف المحدود بغير =

بالعلم الذي يحاول الخوض فيه. فأصول الفقه مستمدة من الكلام، والعربية، والفقه.

الشرح

التفصيل، فإن من عَلِم أن الفقه: هو العلم بالأحكام الشرعية، لم يصر بذلك فقيهاً، وكذلك من عَلِم أن النحو: معرفة جهات كلام العرب، لم يكن بذلك نحويا، وكذلك من علم أن أصول الفقه: أدلته، لم يكن بذلك أصوليا[1].

ثم قال: **(والعلم الذي يحاول الخوض فيه)** إلى قوله **(وهو مستمد من الكلام والعربية والفقه)**[2]. اعلم أن أصول الفقه يطلق لقبا، ويطلق مضافا على حد الإضافة. فإذا أطلق لقبا، كان عبارة عن فن من الفنون، مشتمل على جملة معلومات، وهي الأحكام الشرعية، وحقائقها وأقسامها، والمثمر لها، وهي أدلتها، وبيان أقسامها، وشرائط دلالتها، وهي كيفية الاستثمار من الأدلة، من جهة المنظوم والمفهوم، والمعنى المعقول، وعلى من له استنباط الأحكام من الأدلة. فهذا هو العلم المعبر عنه بأصول الفقه[3].

وإذا أطلق مضافا، كان عبارة عن الأدلة خاصة[4]. وهذا هو الذي أراده

التعليق

= حد، بطل القول «بأن التصور الذي ليس ببديهي لا ينال إلا بالحد». وإن كان عرفه بحد آخر، لزم الدور، وإن كان تأخر، لزم التسلسل. انظر نقض المنطق: ١٨٤. وصون المنطق: ٢١٠. وحاشية الجرجاني على العضد (١٤/١).

(١) يشير بهذه الأمثلة إلى أن المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه، مجهول من وجه، والوجهان متغايران، والمطلوب ليس هو أحد الوجهين المتغايرين، بل هو الشيء الذي له وجهان. انظر المحصل وتلخيصه ص: ١٧، ١٠٢.

(٢) انظر البرهان (٨٣/١س: ٦ - ص: ٨٤س: ١).

(٣) انظر تعريف أصول الفقه بمعناه اللقبي في: المعتمد في أصول الفقه (٤/١، ٥). والمستصفى (٤/١). وشرح العضد وحواشيه (١٩/١). وشرح المحلي على جمع الجوامع (٣٢/١).

(٤) لأن الأصول جمع أصل: وهو في اللغة ما يبنى على غيره. وفي الاصطلاح: ما له فرع، ويطلق على أربعة أشياء: الراجح، والمستصحب، والقاعدة المستمرة، والدليل. =

والكلام نعني به معرفة العالم، وأقسامه، وحقائقه، ....

الشرح

الإمام [ههنا][1]. وإذا كان هذا هو المراد، فلا يصح أن يكون الكلام مادة لأدلة الأحكام، فإنه قد فسر الكلام بأنه (**معرفة العالم**) إلى آخره[2]. ولا يصح أن تكون هذه المعرفة مادة لأنفس هذه الأدلة، لصحة ثبوت الكتاب والسنة والإجماع في أنفسها، وإن لم يحصل [إلباس][3] بعلم الكلام. وكذلك العربية، كيف تكون مادة، والمادة زيادة متصلة، والكتاب والسنة من جملة العربية؟ والفقه أيضا لا يصح أن يكون مادة للأصول، إذ العلم بالأحكام إنما يتلقى منها[4].

فلابد من تأويل في اللفظ. فالمراد: أن العلم بهذه الأدلة لا يحصل دون تقديم هذه المواد، على ما سنبين وجه ذلك.

ثم قال: (**فالكلام نعني به معرفة العَالَم، وأقسامه، [وحقيقته][5]**،

التعليق

= وهذا الإطلاق الرابع هو المراد في علم الأصول. انظر في هذا الموضوع: الحاشيتان على العضد (٢٥/١). وشرح الأسنوي (١٤/١). وشرح الكوكب المنير (٣٨/١، ٣٩). وإرشاد الفحول: ٣.

(١) في ت: هاهنا.

(٢) انظر البرهان (٨٤/١س: ٢ - ٩).

(٣) هكذا في ت. وفي الصحاح: واللبس بالفتح: مصدر قولك لَبَسْت عليه الأمر أَلبِسُ، أي خلطت. واللُّبْسَة: الشبهة. انظر الصحاح (٩٧٣/٣). والمعجم الوسيط (٨١٣/١). والمعنى - والله أعلم - وإن لم يحصل التباس أو اختلاط بعلم الكلام.

(٤) مراده بهذا الاعتراض: أن ما يستمد منه أصول الفقه إما مسائل أو مبادئ، إذ ما ليس شيئا منهما لا يذكر فيه، فلو احتيج في بيان تلك المواد إلى علم آخر، لزم الدور أو التسلسل. وإذا انتفى الاحتجاج انتفى الاستمداد. لأن معنى الاستمداد هو الاحتياج. انظر في هذا المعنى: حواشي العضد (٣٧/١، ٣٨).

(٥) في البرهان: وحقائقه.

[وحدثه][1]، والعلم بمحدثه، وما يجب له (٢/ب) من الصفات، وما يستحيل عليه، وما يجوز [في حقه][2]، والعلم بالنبوات، وتمييزها بالمعجزات عن دعاوى المبطلين، وأحكام النبوات، والقول فيما يجوز ويمتنع من كليات الشرائع.

الشرح

[وحدثه](3)، والعلم بمحدثه، وما يجب له من الصفات، وما يستحيل عليه، وما يجوز في [حقه](4) والعلم بالنبوات، وتمييزها بالمعجزات عن دعاوى (٥/أ) المبطلين، وأحكام النبوات، والقول فيما يجوز ويمتنع من كليات الشرائع)(5). الفصل واضح، وفيه العلم بما يجب له من الصفات. يعني بالواجب [ههنا](6): ما لو قدر عدمه لزم منه محال(7). وسيأتي إن شاء الله تعالى الكلام على الواجب، واختلاف معانيه.

وصفاته سبحانه وتعالى لا جائز فيها، إذ الجائز لا وجود له بنفسه، وهو مفتقر إلى من يوجده، فتحقق فيه حقيقة الحدث(8). والقديم سبحانه يستحيل أن

التعليق

[١] في خ: وحدوثه.

[٢] في خ: في حكمه.

(٣) هكذا في ت والبرهان المطبوع: وليس في أصل كلمة «حدث» هذا الاشتقاق. راجع ص: ٢٢٩ هامش: ٢. من هذا الجزء.

(٤) في ت: وحكمه.

(٥) انظر البرهان (١/٨٤س: ٢ ـ ٦).

(٦) في ت: هاهنا.

(٧) وهو الواجب لذاته. انظر المحصل ص: ٦٥، ٦٦.

(٨) تابع الشارح الإمام في استعمال هذا المصطلح. والحدث بمعنى الحدوث، والمعنى أن كل حادث فهو جائز الوجود، والقديم الأزلي واجب الوجود، ولو تطرق الجواز إلى صفاته، لكان ذلك مناقضاً لوجوب وجوده، فإن الجواز والوجوب يتناقضان. فكل ما هو واجب الذات، فمن المحال أن يكون جائز الصفات. انظر هذا الموضوع في: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي: ٩١.

ولا يندرج المطلوب من الكلام تحت حد، وهو يستمد من الإحاطة بالميز بين العلم وما عداه من الاعتقادات، والعلم بالفرق بين البراهين والشبهات، ودرك مسالك النظر.

الشرح

يكون محلا للحوادث، إذ لو قامت به لم يخل عنها، وما لا يعرى عن الحوادث حادث[1]. ويستحيل عليه كل ما [يناقض][2] وصف القدم[3]. وجميع أفعاله مما يجوز في حكمه، فلا تجب ولا تستحيل، ومن ذلك جواز بعثة الأنبياء وتأييدهم بالمعجزات[4]. فإن ذلك يدرك من علم الكلام.

وقوله: (**[فيما][5] يجوز ويمتنع من كليات الشرائع**). يمكن أن يريد به ما يتعلق بالتحسين والتقبيح، ونفي الواجبات عقلاً، وما يتعلق بجواز نسخ الأحكام، وجواز تكليف المحال[6].

وقوله: (**ولا يندرج المطلوب من الكلام تحت حدٍّ**). يعني بذلك المطلوب: الحد النفسي والرسمي دون اللفظي. فإن هذا الفن قد اشتمل على ذكر القديم والحادث، والصفة والموصوف، والنفي والإثبات، والعلم والاعتقاد، والبرهان والشبهة. وهذه الأمور لا يتصور أن تدخل تحت حقيقة

التعليق

(١) هذا أقوى دليل عند الأشعرية في نفي الحوادث وحلولها بذات الله تعالى، وقد سبق التعليق عليه في ص: ٢٢٨ هامش: ٢. وفي ص: ٢٢٩ هامش: ٢. من هذا الجزء.

(٢) في ت: يناقض.

(٣) راجع في هذا الموضوع: مجموع الفتاوى (٦/١٤٤). والاقتصاد في الاعتقاد ص: ٢٦. والمحصل: ٨٣.

(٤) انظر الاقتصاد في الاعتقاد: ١٠٢، ١٢٠.

(٥) في ت: وما يجوز. والمثبت من النقل المتقدم ومن البرهان (١/٨٤ س: ٤).

(٦) انظر في جواز واستحالة هذه الأمور: الاقتصاد في الاعتقاد: ١٠٤ ـ ١٢٥. والمستصفى (١/١٢٢). وشرح العضد (٢/٢٠٣). وشرح المحلى على جمع الجوامع (٢/٩٠). وشرح الكوكب المنير (٣/٥٨٦).

ومن مواد أصول الفقه: العربية؛ فإنه يتعلق طرف صالح منه بالكلام على مقتضى الألفاظ، [ولن][١] يكون المرء [على][٢] ثقة من هذا

الشرح

جنس، ولا خاصة نوع، ولا يتصور أيضاً أن تشترك في لوازم جامعة مانعة، لتنافيها وتنافي كثير منها، وتضاد بعضها(٣). وأما الحد اللفظي، فلا يمتنع، إذ هو يرجع إلى تبديل الأسامي، وتعدد الألفاظ، كعلم الكلام، وأصول الدين، وقواعد العقائد(٤)، وغير ذلك من الألفاظ. وسيأتي الكلام على بقية الفصل، إن شاء الله تعالى.

وأما المادة الثانية: وهي العربية، والعربية في العرف: عبارة عن معرفة النطق بالكلمات العربية، وإن لم يدر مدلولاتها(٥). وهذا وإن كان يحتاج إليه، إلا أن الحاجة إليه قليلة، والحاجة إلى معرفة مدلولات الألفاظ في اللغة أهم من ذلك.

وقد ذكره الإمام بعد ذلك فقال: (**[ولن](٦) يكون المرء على ثقة من هذا**

التعليق

[١] في خ: وأن.

[٢] في خ: منه على

(٣) قال المقترح في شرح عبارة الإمام السابقة: قوله: «**ولا يندرج المطلوب من الكلام تحت حد**». لأنه حقائق متعددة، والحقائق المتعددة لا يحويها حد واحد. ثم قال: لا يخلو إما أن يريد مطلق الكلام أو القدر الذي يحتاج إليه في أصول الفقه، إن أراد مطلق الكلام، فلا يندرج تحت **حد**، لأنه حقائق متعددة، جواهر وأعراض وغير ذلك. وإن أريد به قدر الحاجة، فهو يندرج تحت الحد. وحاصله أن كل ما توقفت المعجزة عليه، فهو محتاج إليه. راجع النكت (٣/أ).

(٤) هذه أسماء لمسمى واحد. وانظر في وجه التسمية: شرح العقائد: ١٨، ١٩. والمواقف: ٨، ٩.

(٥) معرفة مدلول الكلمات يسمى علم اللغة، ومعرفة أحكام تركيبها يسمى علم النحو، ومعرفة أحكام مفرداتها يسمى علم الصرف، ومعرفة جهة مطابقته لمقتضى الحال يسمى علم البيان. راجع في هذا الموضوع: شرح الكوكب المنير (١/٤٩، ٥٠).

(٦) في ت: ولكن. والمثبت من البرهان.

الطرف حتى يكون محققا مستقلا باللغة والعربية.

ومن مواد الأصول: الفقه؛ فإنه مدلول الأصول، ولا يتصور درك الدليل دون درك المدلول.

الشرح

الطرف حتى يكون محققا مستقلا [في اللغة][1] **والعربية)**[2]. وهذا التعداد أيضا إنما هو من جهة الاستعمال، وإلا فاللغة تشتمل على معرفة المدلولات وكيفية النطق[3]. وقد تقدم الكلام أن اللغة ليست مادة للأدلة، وإنما العلم بها مادة لفهم الأدلة[4]. وقد أشار إليه الإمام في قوله: **(ولن يكون المرء على ثقة من هذا الطرف حتى يكون متحققاً، مستقلا في [اللغة]**[5] **والعربية)**[6].

ثم قال رحمه الله: **(ومن مواد أصول الفقه؛ الفقه، فإنه مدلول الأصول، ولا يتصور درك الدليل دون درك المدلول)**[7]. وقد بينا أيضا أن الفقه لا يصح أن يكون مادة للأدلة، إذ الفقه في غرضنا: هو العلم بالأحكام الشرعية، وذلك لا يتلقى إلا من الأدلة، فكيف يتصور أن يكون مادة لها؟ نعم، العلم بكونها أصول فقه، لا يتصور إلا إذا تصور الفقه[8]. ويدل على ذلك أمران:

التعليق

(١) في البرهان: باللغة.

(٢) راجع البرهان (١/٨٤س: ١١، ١٢).

(٣) انظر معنى اللغة في الصحاح (٦/٢٤٨٣). والتعريفات: ١٩٢. وانظر معنى العربية في: الصحاح (١/١٧٩).

(٤) انظر في وجه الاستمداد في اللغة: إحكام الآمدي (١/٦). وشرح العضد (١/٣٤). وشرح الكوكب المنير (١/٤٩). وإرشاد الفحول: ٦. وقال المقترح: «هذه المادة استنادية، لأنه لو عدمت اللغات ودرست، لجاز أن يعلم أصول الفقه والذهول عن العربية». راجع النكت على البرهان (٣/ب).

(٥) في البرهان: باللغة.

(٦) انظر البرهان (١/٨٤س: ١١، ١٢).

(٧) راجع البرهان (١/٨٤س: أخير - ص: ٨٥س: ١).

(٨) انظر في وجه استمداد الأصول من الأحكام: إحكام الآمدي (١/٧). وشرح العضد (١/٣٤). وشرح الكوكب المنير (١/٥٠). وإرشاد الفحول: ٦.

ثم يكتفي الأصولي بأمثلة من الفقه [يتمثل بها][1] في كل باب من أصول الفقه.

الشرح

أحدهما - بالنظر إلى صناعة العربية. **والثاني** - بالنظر إلى البحث العقلي. **(٥/ب)**

فأما الأمر الأول: فهو أن المضاف إلى معرفة إضافة حقيقية، لابد أن [يتعرف](٢) بها(٣)، وكذلك يشترط سلبه للتعريف إن كان معرفة، لتعذر أن يتعرف الاسم من وجهين مختلفين(٤). فإذا اشترط في صحة الإضافة التنكير، لم تتعرف إلا على تقدير المضاف إليه. فإن لم يكن المضاف إليه معرفة، لم يتعرف المضاف(٥)، إلا أن النحوي يكتفي في التعريف بكون الفقه معرفة، وإن كان لا يدري معناه، والأصولي ينقل هذا الكلام بعينه إلى المعنى، ويقول: إن لم يكن الفقه متصورا عندنا، لم ندر خصوصية الدليل المرتبط به. وأما حصول العلم بثبوت الأحكام الشرعية، فلا يثمره إلا الأدلة، فلا يصح أن يكون مادة لها(٦).

قال: **(ثم يكتفي الأصولي بأمثلة من الفقه يتمثل بها [في كليات من](٧) أصول الفقه)**(٨). أما الأمثلة، فغير محتاج إليها، وإن كان ذكرها معينا على

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) في ت: تتعرف.

(٣) راجع الإنصاف في مسائل الخلاف (٢/٤٣٧). وشرح الوافية: ٢٤٧. وشرح ابن عقيل على الألفية (٢/٤٤).

(٤) انظر المراجع السابقة.

(٥) انظر المراجع السابقة.

(٦) الظاهر أن هذا هو الأمر الثاني الذي ذكره أولا، وهو النظر إلى البحث العقلي، لأنه قسمه إلى أمرين. ومراده بهذا البحث: أن ينفي استمداد الأصول من الفقه. وجوابه: أن استمداد الأصول من الأحكام إنما هو من جهة تصورها، وذلك لأن مقصود الأصولي إثبات الأحكام ونفيها في الأصول من حيث إنها مدلولة للأدلة السمعية ومستفادة منها. انظر شرح العضد وحواشيه (١/٣٤، ٣٥). وانظر النكت على البرهان **(٣/ب)**.

(٧) في البرهان: في كل باب.

(٨) انظر البرهان (١/٨٥س: ١، ٢).

فإن قيل: فما الفقه؟ قلنا: هو في اصطلاح علماء الشريعة: العلم بأحكام التكليف.

الشرح

السلوك. ولكن لا بد من تصور الأدلة في النفوس حتى تتقرر دلالتها، ومن أي جهة دلت. وإذا تصورت من جهة دلالتها، تصور مدلولها، وهذا القدر مكتفى به[(١)].

ولما حكم بأن من مواد الأصول: الفقه، افتقر إلى حد الفقه فقال: (**فإن قيل: فما الفقه؟ قلنا: هو في اصطلاح علماء الشريعة: العلم بأحكام التكليف**)[(٢)]. اعلم أن الفقه في اللغة: هو العلم مطلقاً[(٣)]. يقال: فقهت الشيء وعلمته بمعنى واحد. قال الله تعالى: ﴿**فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا**﴾[(٤)]. وقال: ﴿**وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا**﴾[(٥)]. فسمى ذلك علما، ولكن صار بعرف العلماء ـ علم الشريعة ـ مخصوصاً بعلم الأحكام الشرعية، حتى لا يطلق بحكم العادة اسم [الفقيه][(٦)] على متكلم ونحوي ومفسر.

وأما قول الإمام: (**إنه العلم بأحكام التكليف**)[(٧)]، فليس ذلك وضع

التعليق

(١) لقد أكد الإمام نفسه على هذا المنهج في البرهان. انظر الفقرات: ٢٦٣، ٧٧١، ١٢٧٥، ١٥٥٢. وهذه الطريقة من أبرز خصائص منهج المتكلمين في التأليف الأصولي.

(٢) راجع البرهان (١/٨٥ س: ٣ ـ ٤).

(٣) انظر معنى الفقه في اللغة بهذا المعنى في: لسان العرب (٥٢٢/١٣). ومناقشة الغزالي للإمام في المستصفى (٤/١). والآمدي في الإحكام (٥/١). والذي عليه الأكثر أن الفقه في اللغة هو الفهم. انظر الصحاح (٢٢٤٣/٦).

(٤) الآية (٧٨) من سورة النساء.

(٥) الآية (٣١) من سورة البقرة.

(٦) في ت: الفقه.

(٧) انظر البرهان (١/٨٥ س: ٤).

اللغة، ولا عرف الاستعمال. أما وضع اللغة، فقد بينا عمومه، وأما عرف الاستعمال، فلا يوافقه هذا من وجهين مختلفين:

أحدهما: أن الإباحة ليست من التكليف عند المحققين[١]، ولا الندب والكراهة عند الإمام[٢]. والعلم بها من الفقه، فلم يجمع الحد[٣].

الثاني: أن إضافة الأحكام إلى التكليف، ليست من قبيل إضافة الشيء إلى غيره، كغلام زيد، ولا من إضافة النوع إلى جنسه، كباب ساج، بل إضافة الجنس إلى نوعه، وليس ذلك بمعروف عند أهل اللغة[٤]، إلا أن يكون أطلق هذا على رأي الأستاذ[٥] الذي عدَّ الإباحة من التكليف[٦]، فيكون لهذا وجه، والإمام ينكر هذا أشد الإنكار[٧].

التعليق

(١) راجع الوصول لابن برهان (٧٧/١). وإحكام الآمدي (٩٦/١). وشرح العضد (٦/٢). ونزهة الخاطر (١٢٣/١).

(٢) راجع البرهان (١٠١/١). الفقرة: ٢٦. وهو قول أكثر العلماء. انظر إحكام الآمدي (٩٢/١). وشرح الكوكب المنير (٤٠٥/١). وبيان المختصر للأصفهاني (٣٩٦/١).

(٣) انظر تعريفات الفقه في الاصطلاح: إحكام الآمدي (٥/١، ٦). ونزهة الخاطر (١٨/١، ١٩). وشرح الكوكب المنير (٤١/١).

(٤) انظر ترتيب الأجناس في: شرح العضد (٧٨/١). ونزهة الخاطر (٣٢/١، ٣٣).

(٥) هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم، الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، الفقيه المتكلم الأصولي الشافعي، أول من لقب من العلماء. له تصانيف فائقة منها «الجامع في أصول الدين»، و«التعليقة في أصول الفقه». توفي بنيسابور سنة (٤١٨) هـ. انظر ترجمته في طبقات الفقهاء للشيرازي (١٢٦). ووفيات الأعيان (٨/١). والبداية والنهاية (٢٦/١٢). وطبقات ابن السبكي (٢٥٦/٤). وتبيين ابن عساكر: ٢٤٣.

(٦) راجع الوصول لابن برهان (٧٧/١). وإحكام الآمدي (٩٦/١). وشرح العضد (٦/٢). ونزهة الخاطر (١٢٣/١). وقال إمام الحرمين في البرهان (١٠٢/١). «إنها هفوة ظاهرة».

(٧) راجع البرهان (١٠٢/١). الفقرة: ٢٦.

فإن قيل: معظم متضمن مسائل الشريعة ظنون. قلنا: ليست الظنون فقها؛ وإنما الفقه: العلم بوجوب العمل عند قيام الظنون، ولذلك قال المحققون: أخبار الآحاد وأقيسة الفقه لا توجب عملاً لذواتها، وإنما يجب العمل بما يجب به العلم بالعمل، وهي الأدلة القاطعة على وجوب العمل عند رواية أخبار (٣/أ) الآحاد، وإجراء الأقيسة.

الشرح

ثم قال: (**فإن قيل: فمعظم متضمن مسائل الشريعة ظنون. قلنا: ليست الظنون فقهاً، وإنما الفقه العلم بوجوب العمل عند قيام الظنون. ولذلك قال المحققون: أخبار الآحاد والأقسية لا توجب عملاً، وإنما يجب العمل بما يجب به العلم بالعمل، وهي الأدلة القاطعة**)[١]. في الكلام اختصار، ومقصد مورده الاعتراض على حد الفقه بالعلم بالأحكام الشرعية في العرف[٢]، فقال: كيف يقول ذلك، وأكثر مسائل الفقه مظنونة، وسموا فقهاء بسببها؟ فقال: إنما سُمُّوا فقهاء باعتبار (٦/أ) ما علموا، وإنما الظنون أمارات على حصول العلم بالأدلة القاطعة، وهو الإجماع المنعقد على وجوب العمل عند أخبار الآحاد وإجراء الأقيسة[٣]. فأقول: هذا كلام غامض، وموضع ملتبس، فلابد فيه من فضل تحقيق.

التعليق

(١) المرجع نفسه (١/٨٥ س: ٤ - ٨).

(٢) قال المقترح: «هذا الحد مدخول من وجهين:
الأول: هو أن التكليف عبارة عما فيه كلفة، والمندوب والمباح والمكروه ليس فيه كلفة، وهو من الشرع. يقال: هذه مسامحة من الإمام في اللفظ. **الثاني**: هو أن معظم مسائل الشريعة ظنون، فأجاب عنه بما ذكره أن الظنون ليست فقهاً. إلى آخره». انظر النكت على البرهان (٤/أ).

(٣) انظر هذه الشبهة وجوابها في إحكام الآمدي (١/٥، ٦). وشرح العضد وحواشيه (١/٣٠، ٣١). ونزهة الخاطر (١/١٩، ٢٠). وشرح المحلي على جمع الجوامع وتقرير الشربيني عليه (١/٤٥).

فاعلم أن ظن الشيء والعلم به ضدان، فلا يتصور أن يكون الشيء مظنوناً معلوماً في وقت واحد، على وجه واحد. والمجتهد إذا ظن الحكم مستنداً إلى خبر الواحد والقياس، كيف يصح أن ينتهض ظنه علامة على علم الحكم؟ وإنما يستديم الحكم، ما دام الظن قائماً حتى لو زال ظنه بالصدق والإلحاق، لامتنع الحكم عليه[1]. فلا يصح أن يكون استمرار ظن الحكم شرط دوام العلم به، فإن ذلك محال[2].

نعم، يجوز أن يحصل ظن الاستواء في الجامع في باب القياس[3]، أو ظن صدق العدل شرطاً في العلم بالحكم ابتداء، ويرتبط استمراره باستمراره، ويجوز خلافه[4]. فيكون ما ذكره الإمام في هذا المقام على القول بتصويب المجتهدين[5].

التعليق

(١) جاء في الهامش تعليق على هذا ونصه: «نزيده وضوحاً فنقول: الضدان يمتنع اجتماعهما، فإذا علم الحكم بناء على الظن، ارتفع الظن به، ويلزم من ارتفاع الظن به، الذي هو مستند العلم به، ارتفاع العلم، لزوال الفرع عن أصله».

(٢) وجه الاستحالة في ذلك: أنه إذا ظن حكماً، قطع بأنه الحكم في حقه، ولا شك أن استمرار قطعه مشروط ببقاء ظنه، للإجماع على أنه لو ظن غيره، وجب عليه الرجوع عنه إلى ذلك الغير، فيكون ظانا عالما بشيء واحد في زمان واحد، فيلزم القطع وعدم القطع وهما نقيضان. راجع هذا التقرير والإيرادات عليه في: شرح العضد (٢/٢٩٥، ٢٩٦).

(٣) أي جواز تصويب أحد الظنين لا بعينه في القياس. وليس ذلك تناقضا. لأن النقيضين شرطهما الاتحاد ولم يوجد. وانظر مزيد تقرير لهذا في: شرح العضد (٢/٢٤٩، ٢٥٠). ونزهة الخاطر (١/٦٤)، (٢/٢٣٦).

(٤) أي استواء ظن الصدق والكذب في خبر العدل في نظر المجتهد. راجع هذا المعنى في: شرح العضد (٢/٥٨). ونزهة الخاطر (١/٢٦٤، ٢٦٥).

(٥) أي القائلون بأن الأحكام تابعة لظن المجتهد، فكل مجتهد فيها مصيب، وحكم الله في حق كل مجتهد ما أدى إليه اجتهاده وغلب على ظنه. انظر هذا المذهب وأدلته في: الوصول لابن برهان (٢/٣٤١). وإحكام الآمدي (٣/٢١٩). وشرح العضد (٢/٢٩٥). وشرح الأسنوي (٣/٢٠٣). ونزهة الخاطر (٢/٤١٤). أما إمام الحرمين فقد اختار: أن المجتهد مصيب من حيث عمل بموجب الظن بأمر الله، ومخطئ إذا لم ينه اجتهاده إلى منتهى العثور على حكم الله في الواقعة. راجع البرهان (٢/١٣٢٥).

الشرح

وأما على القول بأن المصيب واحد، فلا يصح أن تجعل الظنون على الوجه المذكور شرطا في انتصاب الأدلة القاطعة[1]. إذ لو كان كذلك، لقطع بتصويب المجتهدين[2]. والذي نختاره خلاف ذلك. على ما سيأتي بيانه، إن شاء الله تعالى. فالصحيح عندنا في إطلاق اسم الفقيه في العرف على: من تجوز له الفتوى، إما لكونه مجتهدا، أو لمن يجوز له الفتوى من المقلدين[3].

ثم قال: **(فإن قيل: فما أصول الفقه؟ قلنا: هي أدلته[4]، وأدلة الفقه هي**

التعليق

(١) ولكن سيأتي للشارح تقرير بأن اللائق بمذهب من يقول بأن المصيب واحد هو القول بأن ما دل على الحكم ولو كان بوجه مظنون فهو دليل. ولا يقيد الدليل بالقطعي، ويعد من جملة الأدلة الظواهر وأخبار الآحاد والأقيسة، ويظن الإصابة بناء على ظن الدليل. انظرص: ٢٦٩ ـ ٢٧٠.

(٢) ليس ذلك بلازم، لأنه حتى على القول بأن المصيب واحد، يجب على المجتهد اتباع ظنه ولو خطأ. ولأنه لو توقف العمل في الوقائع على القواطع، لخلت أكثر الوقائع عن الأحكام، لأن قواطع الشرع نادرة، فلا تفي بجميع الوقائع. انظر هذا المعنى في نزهة الخاطر (١/٢٦٥، ٢٦٦). وحاشية الجرجاني على العضد (١/٣١).

(٣) هذا لا يصح إلا إذا أريد بالأدلة الأمارات المفيدة للظن المفضي إلى العلم بالأحكام، وذلك في حق المجتهد دون المقلد. لأن الأدلة إذا كانت كذلك، لا يعلم شيئا منها إلا مجتهد، للقطع بوجوب العمل بموجب ظنه. أما المقلد فإنما يظن ولا يفضي به ظنه إلى علم، لعدم وجوب العمل بالظن عليه إجماعا. لكن تفسير الشيخ للأدلة بأنها القواطع، وقوله: بأنه لا يجوز أن تجعل الظنون شرطا في انتصاب الأدلة القاطعة، يأبى ما ذهب إليه في إطلاق اسم الفقيه. وانظر في تحقيق هذه المسألة: شرح العضد وحواشيه (١/٣٠، ٣١).

(٤) قال المقترح في التعليق على هذا: «اكتفى بذكر أدلته ولم يقل على الجملة، لأنه ذكر أولاً حد الفقه حدا كليا. أما من يرى خبر الواحد والقياس دليلا، فلابد من أن يقول: من حيث الجملة». انظر النكت على البرهان (٤/أ).

الأدلة السمعية. وأقسامها: نص الكتاب، ونص السنة المتواترة، والإجماع، ومستند جميعها قول الله تعالى. ومن هذه [الجهة][1] تستمد أصول الفقه من الكلام.

الشرح

القواطع السمعية. وأقسامها: نص الكتاب، ونص السنة المتواترة، والإجماع، ومستند جميعها قول الله ﷻ، ومن هذه الجهة تستمد أصول الفقه من الكلام)(٢). قال الشيخ ﷺ: قد ذكرت أن أصول الفقه قد تطلق لقبا، وقد تطلق مضافا. والإمام رحمه الله إنما أطلقه مضافا. وإذا كان كذلك، فلا يصح أن يكون الفقه مدلول القواطع السمعية لوجهين:

أحدهما: أن الأدلة إنما باشرت الأحكام، فالأحكام هي المدلولات على الحقيقة. ومن أحاط بالدليل علم مدلوله. وقد اختلف المتكلمون في مسألة، وهي أنا إذا أقمنا دليلا على حدث العالم، فهل المدلول حدث(٣) العالم، أو العلم بحدث العالم(٤)؟ والصحيح أن المدلول الحدث، بدليل أن حدث الأكوان دال على حدث الجواهر، سواء نظر الناظرون أو لم ينظروا، لأن حد الدليل: هو الذي يتوصل بصحيح النظر فيه إلى علم ما لا يعلم في مستقر العادة اضطراراً(٥). والنظر

التعليق

[١] في خ: الجملة.

(٢) راجع البرهان (٨٥/١س: ١٠ - ١٢).

(٣) لقد سبق التعليق على هذا الاستعمال اللغوي للكلمة في ص ٢٢٩ هامش: ٢من هذا الجزء.

(٤) راجع هذه المسألة وجوابها في الشامل في أصول الدين: ١٠٥ - ١٠٨. والمحصل ص: ٥٠.

(٥) هذا التعريف قريب من تعريف القاضي الباقلاني في الإنصاف ص: ١٥. والحدود للباجي: ٣٨. والمحصل: ٥٠. وانظر تعريفات الدليل في إحكام الآمدي (٨/١). وشرح العضد (٤٠/١). والتعريفات للجرجاني: ١٠٤. وشرح المحلي (١٢٤/١). وإرشاد الفحول: ٥. وانظر محترزات التعريف في: شرح الكوكب المنير (٥٢/١، ٥٣). وشرح العضد (٤٠/١). وأما تعريف الشارح فهو جار على أصله في تخصيص =

الصحيح يتضمن العلم بالمدلول[1].

الثاني: أن الناظر لو أخطأ جهة النظر في الدليل، لم يعلم الحكم، ولا يخرج الدليل عن كونه دليلا[2]. فثبت بهذا أنها أدلة الأحكام، لا أدلة العلم بالأحكام[3].

ومعنى قولنا أدلة الأحكام: أي أدلة نسبة الأحكام إلى أفعال المكلفين، إما على جهة إثبات أو نفي. إذ نفس الحكم باعتبار كونه مفردا لا يقبل الدليل. كما قررناه في امتناع إقامة الدليل على المفردات[4]. نعم، إذا حصلت النسبة، أمكن الصدق والكذب، فافتقر إلى دليل[5].

التعليق

= الدليل بما أوجب القطع. وهو مذهب أكثر المتكلمين الذين لا يستعملون الدليل إلا فيما أدى إلى العلم. أما ما أدى إلى الظن، فلا يقال له دليل عندهم، وإنما يقال له أمارة. انظر تخطئة الشيرازي لهذا المذهب في اللمع: ٥. وانظر المعتمد (١/٥). وشرح العضد (١/٤٠). والمسودة: ٥٧٣.

(١) هناك أربعة أقوال في كيفية حصول العلم بعد النظر. انظرها في: شرح المحلي وحاشية البناني (١/١٢٩، ١٣٠). ومسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت (١/٢٣، ٢٤). المطبوع بهامش المستصفى. وانظر ص: ٤٢٠ هامش: ٦ من هذا الجزء.

(٢) هذا لا يصح إلا على تعريف الدليل بأنه: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه.. إلخ. أما على تعريف الشارح بأنه: ما يتوصل بصحيح النظر فيه.. إلخ. فلا يصح، لأن الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل، بل يكفي إمكانه. راجع هذا التوجيه في: الحدود للباجي: ٣٨. وشرح العضد وحواشيه (١/٤٠، ٤١). وشرح المحلي وتقرير الشربيني عليه (١/١٢٨).

(٣) يريد أنه لو كان المراد بالأحكام العلم بإثباتها أو نفيها، وهي فائدة العلم، لتأخر حصوله عنها. فلو توقف عليها العلم للزم الدور. وجوابه: أن معنى استمداد الأصول من الأحكام، إنما هو من جهة تصورها، لا من جهة التصديق بإثباتها أو نفيها. ويجاب أيضا: بأن كون الشيء مبدأ لعلم، لا يستلزم توقف كل مسألة منه عليه، كما أن كونه فائدة له، لا يوجب توقفه عليها. راجع هذا الإيراد وجوابه في: شرح العضد وحواشيه (١/٣٤، ٣٥).

(٤) راجع ص: ٢٤٧، ٢٤٨ من هذا الجزء.

(٥) انظر مثال ذلك في ص: ٢٤٨ من هذا الجزء.

فأما إحدى النسبتين، وهي نسبة الإثبات، فلا تتلقى إلا من الأدلة السمعية. فأما النسبة الأخرى، وهي نسبة النفي، فتتلقى من الأدلة السمعية، ولا تقتصر عليها. فإنا نعلم انتفاء الأحكام قبل ورود الشرع. كما سنقرره، إن شاء الله تعالى.

وقوله: **(وأقسامها: نص الكتاب، (٦/ب) ونص السنة المتواترة، والإجماع)**[١]. وقد اختلفت عبارات الأصوليين في هذا، فمنهم من لا يقيد هذا التقييد، ويذكر الكتاب والسنة والإجماع[٢]. وإذا قيل لهم: فالظواهر وأخبار الآحاد؟ فيقولون: إنما أردنا بذلك ما تحقق اشتمال الكتاب عليه، ولم نتحقق اشتمال الكتاب على الصورة المعينة من صور العموم. وكذلك يقولون في أخبار الآحاد: لم نتحقق كونه سنة. ومنهم من يقيد لإزالة هذا اللبس[٣].

ومنهم من يقول: ما دل على الحكم، ولو كان بوجه مظنون، فهو دليل[٤]. فهذا لا يفتقر إلى التقييد، فيعد من جملة الأدلة الظواهر وأخبار الآحاد. ويرى

التعليق

(١) راجع البرهان (١/٨٥س: ١١).

(٢) كما هو صنيع السرخسي والخطيب البغدادي وغيرهما. راجع أصول السرخسي (١/٢٧٩). والفقيه والمتفقه (١/٥٤). ومعظم الأصوليين يضيفون القياس. راجع إحكام الآمدي (١/١١٩). وشرح الأسنوي (١/٢٧). وشرح الكوكب المنير (٢/٥). لكن المحققين منهم لا يعتبرونه دليلا. راجع: البرهان (٢/١١٤٨). والمستصفى (١/٩). والوصول لابن برهان (١/٥٢). وحاشية السعد على العضد (٢/٢٠٥). والتقرير والتحبير (٣/١١٨).

(٣) منهم إمام الحرمين ومن قبله القاضي أبو بكر الباقلاني. كما حكاه عنه الشاطبي في الموافقات (١/٣١).

(٤) الذي حكاه الشيرازي وابن تيمية عن أكثر المتكلمين أنهم يفرقون؛ فيخصون الدليل بما يوصل إلى علم، والأمارة بما يوصل إلى ظن. انظر اللمع: ٥. والمسودة: ٥٧٣. وحكى الآمدي وكذا شراح العضد هذه التفرقة عن الأصوليين. راجع إحكام الآمدي (١/٨). وحواشي العضد (١/٤٠).

أن الحكم استند إليهما. وهذا هو اللائق بمذهب من يقول المصيب واحد، ويظن الإصابة بناء على ظن الدليل[1].

والإمام رحمه الله قيَّد في الدليلين الأولين، ولم يقيد في الإجماع، ويمكن أن يكون ترك التقييد فيه لأمرين:

أحدهما ـ أن يكون جعل «الألف» و«اللام» في الإجماع للعهد، يعني والإجماع الذي هو حجة في عرف الأصوليين على شرطه. والعهد في الكتاب والسنة مفقود.

الثاني ـ أن الشروط المعتبرة في كون الإجماع حجة كثيرة، لا يمكن ضبطها إلا بتفريع المسائل وتمهيد الأبواب. والكلام يجمل في غير مقصوده، لاسيما إذا كان التفصيل يطول[2].

وإنما قصر الأدلة على ثلاثة[3]، لإخراجه «شرع من قبلنا» عن كونه حجة[4]. وأما من يرى ذلك حجة، فلا تقتصر الأدلة عنده على ذلك. وهذا هو المختار عندنا.

وقوله: **(ومستمد جميعها قول الله ﷻ، ومن هذه الجهة تستمد أصول الفقه من الكلام)**[5]. اعلم أنه لا حاكم إلا الله تعالى، وأما النبي والزوج والسيد والوالد وغيرهم، إذا أمروا أو أوجبوا، لم يجب شيء بإيجابهم، بل بإيجاب الله

التعليق

(١) راجع ص ٢٥٤ هامش: ٣ من هذا الجزء.

(٢) راجع: (٥٦٩/٢) هامش: ٩ من هذا الجزء.

(٣) لكن الإمام في ترتيب الكتاب، ذكر أن أدلة الفقه وما يعتقد مرتبطا بها ثلاثة أقسام: نطق الشارع، ويشمل القرآن والسنة. والإجماع الحاصل من حملة الشريعة. ومسالك الاستنباط من مواقع ألفاظ الشارع، وهو القياس. ويدخل تحته الاستدلال. وبهذا تكون الأصول عند الإمام خمسة. راجع البرهان (٥٦٢/١). وانظر كتاب: فقه إمام الحرمين: خصائصه وأثره ومنزلته لعبد العظيم الديب: ٧١، ٧٢.

(٤) الإمام يرى شرع من قبلنا جائزا عقلا وممتنعا شرعا. راجع البرهان (٥٠٤/١).

(٥) راجع البرهان (٨٥/١س: ١٢ ـ ١٣).

تعالى طاعتهم، فلا حكم ولا أمر إلا لله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾[1].

وقول الرسول تستند إليه الأحكام، لأنه ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾[2]. والإجماع إنما استند إلى قوله، إما لكونه يدل على نصٍّ بلغهم، أو بناء على أن الله عصمهم عن الخطأ في الأحكام، فيرجع الإجماع إلى قول الرسول، ويرجع وجوب اتباع قول الرسول إلى قول الله ﷻ، فافتقر بذلك إلى إثبات قول الله ﷻ، وإثبات صدق الرسول بالمعجزة[3]. وقد بينا أن الذي يستمد من ذلك ليس الأدلة، وإنما افتقر العالم بالأدلة إلى تقديم هذه المعرفة، ليصح كونه عالما بالأحكام على الحقيقة[4].

وقد اختلف الأصوليون في هذه المادة، هل هي شرط في نيل درجة الاجتهاد، أو لا تشترط؟ فذهب أبو حامد الغزالي[5] إلى أنها غير مشروطة في الأصل[6]. ولكنها مشروطة في الإحاطة بالعلوم الدينية، وإلا فيتصور عنده أن يكون مجتهدا، وإن كان مقلدا في العقائد[7].

التعليق

(١) الآية (٥٤) من سورة الأعراف.

(٢) هذا اقتباس من الآيتين (٣، ٤) من سورة النجم.

(٣) راجع وجه الارتباط بين هذه الأمور في: شرح العضد وحواشيه (٣٢/١، ٣٣).

(٤) راجع ص ٢٦١ من هذا الجزء.

(٥) تقدمت ترجمته. ونذكر ههنا فائدة ذكرها الزركشي في كتابه «المعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر»: ٢٧١ قال: «قال القطب الحلبي في «تاريخ مصر»: سمعت شيخنا ابن دقيق العيد يقول: روينا أنه الغزالي ـ بالتخفيف، نسبة إلى «غزالة» قرية بطوس. قال: والصحيح التشديد، نسبة إلى الغزَّال، والعجم تزيد ياء النسب في الحرفة.

(٦) راجع المسألة في: المستصفى (٣٥٢/٢). وإحكام الآمدي (٢٠٤/٣). وشرح الأسنوي (٢٠٠/٣). وكشف الأسرار شرح أصول البزدوي (١٦/٤). ومرآة الأصول (٣١٥/٢). وإرشاد الفحول: ٢٥٢. وكتاب الاجتهاد لمحمد موسى الأفغاني: ١٦٤. و (٣٢٨/٣) من الجزء الثاني.

(٧) أي ليس بشرط لذاته. وانظر: (٣٢٨/٣) من الجزء الثاني.

فإن قيل: تفصيل أخبار الآحاد والأقيسة لا يلفى إلا في [الأصول][١]، وليست قواطع. قلنا: حظ [الأصولي][٢] إبانة القاطع في العمل بها،

الشرح

وذهب غيره من الأصوليين إلى الاشتراط(٣)، وهو الصحيح عندنا في حصول العلم بالحكم، فإنه لا سبيل إلى حصول العلم مترتباً على دليل لم يعلم بعض مقدماته. وإذا كان المستدل غير عالم ببعض مقدمات الدليل، أو غير عالم بما يترتب عليه، لم يتصور أن يكون عالماً بالحكم(٤). نعم، يصح أن يكون عالماً بنسبة (٧/أ) الفعل إلى الخطاب، وإن لم يعلم المخاطب. وإذا سمعنا نحن شعراً، علمنا مدلوله، وإن لم نعلم قائله. وهذا هو الذي أراده من نفى الاشتراط. والمشترط قصد أن تكون الأحكام معلومة، فلابد من تحصيل [علم](٥) ما يترتب عليه.

ثم قال: **(فإن قيل: تفصيل أخبار الآحاد والأقيسة لا تلفى إلا في أصول الفقه، وليست قواطع. قلنا: حظ [الأصولي](٦) إبانة القاطع في العمل عندها(٧)،**

التعليق

[١] في خ: أصول الفقه.

[٢] في خ: الأصول.

(٣) عبارة الغزالي في المستصفى (٢/٣٥٢): «فأما مجاوزة حد التقليد فيه إلى معرفة الدليل، فليس بشرط أيضا لذاته، لكنه من ضرورة منصب الاجتهاد». وانظر كتابه: الاقتصاد في الاعتقاد: ١١، ١٢.

(٤) لا يلزم في كل علم أن تبرهن مقدماته فيه بحال. بل إننا نجد براهين علم مبنية على مقدمات مسلمة في علم آخر. ولو كان مشترطاً في المجتهد الاجتهاد في كل ما يفتقر إليه الحكم، لم يصح أن يوجد مجتهد إلا في الندرة. راجع الموافقات (٤/١٠٩). ثم إنه - كما يقول الغزالي: «لا يبلغ المجتهد رتبة الاجتهاد في العلم إلا وقد قرع سمعه أدلة خلق العالم، وأوصاف الخالق، وبعثة الرسل، وإعجاز القرآن، فإن كل ذلك يشتمل عليه كتاب الله، وذلك محصل للمعرفة الحقيقية، مجاوز بصاحبه حد التقليد». راجع المستصفى (٢/٣٥٢).

(٥) في ت: العلم.

(٦) في ت: الأصول.

(٧) في البرهان: بها.

ولكن لابد من ذكرها ليتبين المدلول ويرتبط الدليل به.

فصل

قد ذكرنا أن الفقه: هو العلم بالأحكام الشرعية، ونحن نذكر الآن معنى الأحكام ذكرا [جمليا][١]، ثم نفصلها بعد ذلك. فليس الحكم المضاف إلى متعلقه صفة فيه [ذاتية][٢].

فإذا قلنا: شرب الخمر محرم، لم يكن التحريم صفة ذاتية للشرب، وإذا أوجبنا الشرب عند الضرورة، فهو كالشرب المحرم عند الاختيار. والمعني بكونه محرما: أنه متعلق النهي، وبكونه واجبا متعلق الأمر، وليس لما يتعلق به قول قائل على جهة صفة حقيقية من ذلك القول.

الشرح

ولكن لابد من ذكرها ليتبين المدلول ويرتبط الدليل به)(٣). وجه ورود السؤال أنه لما فسر أصول الفقه: بأنها القواطع في عرف الأصوليين، قيل له: هذه مذكورة في الأصول، وليست قواطع. فإن كانت من الأدلة، فلم يجمع الحد، فيكون مختلا، وإن لم تكن من الأدلة، فأي حاجة إلى ذكرها؟ فأجاب: بأنها ليست من الأدلة، ولكن الأصولي مفتقر إلى إقامة الدليل على وجوب العمل عندها، فإن لم يتصور حقائقها، تعذر الاستدلال عليها، فذكرت من هذه الجهة، لا لكونها أدلة.

ثم قال: (**فصل ـ قد ذكرنا أن الفقه: هو العلم بالأحكام الشرعية، ونحن الآن نذكر معنى الأحكام ذكرا [كليا]**(٤)**، ثم نفصلها بعد ذلك**) إلى قوله (**وليس لما يتعلق به قول قائل على جهة صفة حقيقية من ذلك القول.**

التعليق

[١] في خ: كليا.

[٢] في المطبوع: ثابتة.

(٣) راجع البرهان (١/٨٦س: ١ ـ ٤).

(٤) في نسخة دمياط التى اعتمدها محقق البرهان أصلا: جمليا. وهي المثبتة في المطبوع (١/٨٦س: ٦).

وهو كتسميتنا الشيء معلوما، مع القطع بأنه ليس له من تعلق العلم به صفة حقيقية.

الشرح

وهو كتسميتنا الشيء معلوماً، مع القطع بأنه ليس له من تعلق العلم به صفة حقيقية)(١). أما قوله: ليس الحكم المضاف إلى متعلقه صفة(٢)، فالأمر على ذلك، ولكن لا يتبين بهذا الحكم، لا من جهة الجملة، ولا من جهة التفصيل، فإنا قد بينا أن سلب شيء عن شيء لا يبين حقيقته بوجه(٣). وإذا لم يكن الحكم صفة في المحكوم فيه ثابتة، وجب أن تبقى الذات التي [هي](٤) متعلق الحكم بعد التعلق على ما كانت عليه من قبل. ولكن قصد بهذا الكلام بيان مخالفتنا للمعتزلة(٥) في رد الأحكام إلى صفات الأعيان. على ما سيأتي بيان

التعليق

(١) المرجع السابق (١/٨٦س: ٥ - ص: ٨٧س: ٢).

(٢) قال المقترح في تعليقه على هذه العبارة ما نصه: «الصفة تنقسم قسمين: مؤثرة وغير مؤثرة، فالمؤثرة مثل تعلق القدرة بالمقدور على وجه الاختراع، وغير المؤثرة مثل تعلق العلم بالمعلوم والخبر بالمخبر. فإن قيل: ما الدليل على أن العلم لا يؤثر؟ قلنا: لو كان مؤثرا لأثر في القديم، وتأثيره فيه محال. فإن قيل: قد يؤثر القديم في الحادث. قلنا: تأثيره إما أن يكون لنفسه أو لزائد، فإن كان لنفسه، لزم منه أن يؤثر مهما وجد، وتأثيره مهما وجد محال. وإن كان لزائد، فلا يكون إلا لمعنى، وقيام المعنى بالمعنى محال. راجع النكت على البرهان (٤/ب). وشرح العضد وحواشيه (١/٢٢٥).

(٣) راجع ص: ٢٦١ من هذا الجزء.

(٤) ساقطة من ت.

(٥) فرقة من فرق الأمة الإسلامية. سموا بذلك لأن واصل بن عطاء كان يختلف إلى مجلس الحسن البصري رحمه الله، فلما ظهر الخلاف، وقالت الخوارج بتكفير مرتكب الكبائر، وقالت الجماعة: إنه مؤمن، فخرج واصل عن الفريقين وقال: ليس بمؤمن ولا كافر، ويثبت له المنزلة بين المنزلتين. فقال الحسن رحمه الله: قد اعتزلنا واصل. وقيل غير هذا في وجه تسميتهم. ويلقبون بالقدرية لإسنادهم أفعال العباد إلى قدرتهم. ولقبوا أنفسهم بأصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب الأصلح على الله=

مذهبهم، إن شاء الله تعالى[1]. نعم، قوله: إن الحكم يرجع إلى القول، هو بيان الحكم من أعم الوجوه، ولا يتحصل من ذلك ضبط جنس الحكم. ولم يذكر الإمام حد الجنس، لا في هذا المكان، ولا في غيره، مما سيأتي[2]. وإنما تعرض بعد ذلك لحد التفاصيل[3]. ولكن قد يؤخذ من حد التفصيل ضمنا حد الجنس، على ما سنبين، إن شاء الله تعالى[4].

وقد اختلفت عبارات الأصوليين في حد الحكم، فقال قائلون: هو خطاب الشارع إذا تعلق بأفعال المكلفين[5]. وفي ظاهر هذا الكلام ما يدل على تجدد التعلق[6]، وهذا يلائم قول من يقول: إن الله تعالى ليس [آمرا][7] في الأزل،

التعليق

= ونفيهم الصفات. إلى غير ذلك من المخالفات. وهم فرق كثيرة جدا. انظر في وجه تسميتهم: المواقف: ٤١٥. وهامش سير أعلام النبلاء (٥/٤٦٥). والمعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر: ٢٨٠. وانظر حقيقة مذهبهم في: الفرْق بين الفرَق: ٢٠. وأصول الدين للبغدادي: ٣٣٥. والملل والنحل للشهرستاني (١/٤٣). وشرح الطحاوية: ٢١٩، ٦٢٢.

(١) راجع ص: ٢٧٨ - ٢٨٩ من هذا الجزء.

(٢) يريد إن الإمام لم يذكر تعريف الحكم الشرعي، ولم يعرفه تعريفا اصطلاحيا. ولكن رأيت في كتابه «الكافية في الجدل» يحاول وضع تعريف للخطاب فيقول: هو ما فهم منه الأمر أو النهي أو الخبر أو الاستخبار». راجع الكافية ص: ٣٢، ٣٣. وانظر في مناقشة من عرفه بالخطاب: إحكام الآمدي (١/٧٢).

(٣) يريد متعلقات الحكم من الواجب والمحظور والمكروه والمندوب والمباح. وسيأتي للشارح استدراكه على الإمام من تعريفه للمتعلقات دون الأحكام من وجوب وحظر وندب وكراهة وإباحة. انظر ص: ٣٥٧. وراجع تعريف الإمام للمتعلقات في البرهان (١/٣٠٨ - ٣١٣).

(٤) راجع ص: ٨٤٤ من هذا الجزء.

(٥) هذا تعريف الغزالي في المستصفى (١/٥٥). لكن بدل «الشارع» الشرع.

(٦) راجع في هذا الموضوع: شرح الأسنوي (١/٣١). وشرح الكوكب المنير (١/٣٣٦). وحاشية البناني على شرح المحلي (١/٤٨).

(٧) في ت: أمرا.

وهو القلانسي[١]، وأبو الحسن[٢] يأباه[٣].

وقال قائلون: هو خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين[٤]. وهذا لا يظهر فيه ما ظهر من الأول[٥]، لكن يلزم منه أن يكون قول الله تعالى: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾[٦] - إذا خوطبنا به - حكما[٧].

وقال قائلون: الحكم يرجع إلى تعلق الخطاب[٨]. ويرد عليه ما يرد على الأول. ولكن الفرق بين القولين: أن الأول رد الحكم إلى الخطاب المنسوب، والثاني رد الحكم إلى النسبة[٩]. والأول أصح. لأن الحكم يرجع إلى الأمر

التعليق

(١) هو أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي الرازي. كان لسان أهل السنة قبل رجوع الأشعري عن الاعتزال. وهو من جملة العلماء الكبار الذين نصروا مذهب السلف بالطرق الكلامية. راجع في التعريف به: تبيين ابن عساكر: ٣٩٨. ومجموع فتاوى ابن تيمية (١٦٥/١٢). وطبقات ابن السبكي (٣٠٠/٢).

(٢) هو علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن الأشعري البصري، المتكلم، النظار الشهير، كان معتزليا ثم انتقل إلى معتقد الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله. له مؤلفات في التوحيد. من أبرزها: «الإبانة» و«المقالات». توفي سنة (٣٢٤) هـ. وقيل غير ذلك. راجع ترجمته في: تبيين ابن عساكر: ٣٤. والفهرست: ٢٥٧. وطبقات ابن السبكي (٣٤٧/٣). والديباج: ١٩٣. وانظر مصادر ترجمته في مقدمة كتابه «الإبانة» بتحقيق الدكتورة فوقية: ١٠.

(٣) راجع مذهب أبي الحسن الأشعري في البرهان (٢٧٤/١). الفقرة: ١٨٤.

(٤) حكاه الآمدي عن بعض الأصوليين. راجع الإحكام (٧٢/١).

(٥) أي تجدد التعلق.

(٦) الآية (١٢١) من سورة طه.

(٧) يريد إنه ليس حكما، وإنما هو خبر عن تكليف سابق.

(٨) قال الفتوحي: «إنه اصطلاح الفقهاء. وقريب منه قول الإمام أحمد». راجع شرح الكوكب المنير (٣٣٣/١).

(٩) أي أن التعريف الأول هو تعريف الأصوليين، والثاني هو تعريف الفقهاء. والفرق بينهما: أن التعريف الأصولي نظر فيه إلى مصدر الخطاب، وهو الله تعالى، فنسب الحكم إليه. فالحكم صفة له. فقيل: الحكم: خطاب. وأما التعريف الفقهي، فنظر فيه =

والنهي[1] (٧/ب)، وهو القول على جهة مخصوصة[2]. وسيأتي حده بعد ذلك[3].

والصحيح في حده أنه: خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين على جهة ترجيح أو تخيير[4]. وقولنا: بأفعال المكلفين، تجوُّز، فإنه لا يتعلق التكليف إلا بمعدوم يمكن حدوثه. والمعدوم ليس بفعل على الحقيقة[5]. وهذا التجوُّز مشهور عند أهل اللسان[6]. وإن أردنا الاحتراز عن هذا، قلنا: هو خطاب الشارع للمخاطبين المتعلق بما يصح أن يكون فعلا على طريق ترجيح أو تخيير.

فإن قيل: فقد عدَّ الأصوليون من جملة الأحكام: وضع الأسباب والشروط، وليست متعلقة بما يصح أن يكون فعلا للمكلفين، كزوال الشمس

التعليق

= إلى متعلق الخطاب، وهو فعل المكلف، فنسب الحكم إليه فقيل: الحكم: مدلول الخطاب أو متعلقه. راجع الكوكب المنير (١/٣٣٣).

(١) لأنه إذا كان الحكم هو الخطاب، والخطاب هو ما فهم منه الأمر والنهي، أو الخبر أو الاستخبار، فيكون الحكم هو هذه الأمور أو أحدها. راجع الكافية في الجدل ص: ٣٢. وشرح الكوكب المنير (١/٣٣٩).

(٢) يريد إن الأمر والنهي يرجعان في الحقيقة إلى القول على جهة مخصوصة، وهما نوعان من أنواع الكلام، والكلام والخطاب والنطق والتخاطب والتكلم واحد في حقيقة اللغة. راجع كتاب الأمر في كتب الأصول. والكافية في الجدل: ٣٢. وإحكام الآمدي (١/٧٢).

(٣) راجع ص: ٥٩٥. والبرهان (١/٢٠٣). الفقرة: ١١٨.

(٤) قوله: على جهة ترجيح: يريد ما رجح فعله على تركه، وهو الوجوب والندب، وما رجح تركه على فعله، وهو التحريم والكراهة، أما التخيير بين الفعل أو الترك فهو الإباحة. وراجع هذا المعنى في: شرح تنقيح الفصول: ٧١، والتقرير والتحبير (٢/٨٠).

(٥) راجع هذه المسألة في: المستصفى (١/٨٥). ومسلم الثبوت وشرحه (١/١٤٦). وشرح المحلي (١/٧٧). وشرح الكوكب المنير (١/٥١٣).

(٦) ولا يضر وقوعه في التعريف إذا دلت عليه القرائن عند الغزالي والقرافي. راجع المستصفى (١/٦١). وشرح تنقيح الفصول: ٩، ٦٨.

ثم من أحكام الشرع: التقبيح والتحسين، (٣/ب) وهما راجعان إلى الأمر والنهي، فلا يقبح شيء في حكم الله تعالى لعينه، كما لا يحسن [شيء][1] لعينه.

الشرح

وغيره. قلنا: هذا متجوَّز به، ولكن الأحكام ترتبط بما يصح أن يكون فعلا عند حصول هذه الشروط، فسمي نصبها حكما، من جهة ثبوت الأحكام عندها(٢).

وأما قوله: (**وليس لما يتعلق به قول قائل على جهة مخصوصة صفة حقيقية من ذلك القول**)(٣). فكلام واضح، غير مفتقر إلى شرح وإيضاح، ولذلك تعلق القول بما لا يقبل التأثير، كالواجب والمستحيل، فتعلق القول به كتعلق العلم(٤).

ثم قال: (**ومن الأحكام: التحسين والتقبيح، وهما راجعان إلى الأمر والنهي، فلا يحسن شيء في علم الله تعالى لعينه، ولا يقبح شيء لعينه**)(٥).

اعلم أن هذه النسبة لا يرجع عندهم التحسين والتقبيح إلى صفات الأفعال بوجه. وإنما يرجع ذلك إلى النسب والإضافات. فقد يحسن شيء بالإضافة إلى زيد، وهو بعينه قبيح بالإضافة إلى عمرو. والاصطلاح في ذلك يختلف بحسب الإضافة، وهي على ثلاثة أوجه(٦):

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) راجع هذا الإيراد وجوابه في: شرح العضد (١/٢٢٢). وشرح تنقيح الفصول: ٦٩، ٧٠. وشرح المحلي على جمع الجوامع (١/٥٣).

(٣) راجع البرهان (١/٨٦س: أخير).

(٤) يريد ـ والله أعلم ـ إذا قلنا: إن هذا الشيء واجب أو مستحيل أو معلوم، فهذه الصفات من الإيجاب والاستحالة والعلم، لا تأثير ولا تعلق لها بالموصوف ـ الشيء. وقد مثل لذلك الإمام فقال: «إذا قلنا: شرب الخمر محرم، لم يكن التحريم صفة ذاتية للشرب». راجع البرهان (١/٨٦س: ٨).

(٥) المرجع السابق (١/٨٧س: ٣ ـ ٥).

(٦) راجع هذه الاصطلاحات في: المستصفى (١/٥٦). والمحصل: ٢٠٢. وإحكام =

الأول: وهو المشهور العام: إطلاقه بإزاء الأغراض، وميل الطباع ونفرتها، فيقال على ما يميل الطبع إليه وتستريح إليه النفس: إنه حسن، وعلى عكسه: إنه قبيح. وقد تميل نفس زيد إلى ما تنفر عنه نفس عمرو، كالألوان والأشكال، فمن مال طبعه إلى صورة أو صوت استحسنه، وقضى بحسنه، ومن نفر طبعه عنه استقبحه. وليس ذلك راجعاً إلى الذات، بل إلى الإضافة.

ولو قيل: هل هذا عند الله حسن أو قبيح؟ قلنا: هو عند الله حسن باعتبار زيد، وقبيح باعتبار عمرو. ومن أطلق لفظ الحسن والقبيح بهذا الاعتبار، لم يمنع الإطلاق(١).

الثاني: إطلاق لفظ الحسن على ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، فيكون فعل الله تعالى حسناً، وافق الغرض أو خالف، لثنائه على فاعله، ويكون المأمور به من الشرع حسناً، سواء كان واجباً أو ندباً، ولا يكون المباح حسناً(٢).

الثالث: إطلاق الحسن على: ما لفاعله أن يفعله، وإن لم يكن مطلوباً، فيكون فعل الله تعالى حسناً، ويكون المباح على هذا حسناً، ولا يكون المنهي عنه حسناً(٣). والإمام إنما اختار هذا الثالث، وهو المشهور عند العلماء، ولا سبيل إلى منع القسمين الآخرين(٤).

التعليق

= الآمدي (٦١/١). وشرح العضد وحواشيه (٢٠٠/١). والمواقف: ٣٢٣، ٣٢٤. وبيان المختصر للأصفهاني (٢٨٨/١). وشرح الكوكب المنير (٣٠٠/١وما بعدها).

(١) يريد المعتزلة: لأنه لما استقر عندهم ذلك، قضوا مطلقاً بالإضافة إلى الخالق والمخلوق، فقالوا: ما حسن من المخلوق حسن من الخالق، وما قبح من المخلوق قبح من الخالق. راجع ص ٢٨٤ هامش:٧ من هذا الجزء. ومجموع الفتاوى (٩١/٨، ٤٣١).

(٢) ويكون إطلاق اسم القبيح على ما أمر الشارع بذم فاعله، ويدخل فيه الحرام دون المكره والمباح. راجع إحكام الآمدي (٦١/١). وحاشية السعد على العضد (٢٠١/١).

(٣) راجع حاشية السعد (٢٠٢/١).

(٤) أي على التفسيرين السابقين للحسن والقبح. ولكنهما عقليان، أي أن العقل يستقل=

وقد قال الكعبي[1]: إن المباح حسن بالاعتبار الثالث[2]، وهو غلط[3]، على ما سيأتي، إن شاء الله تعالى[4].

التعليق

= بإدراكهما من غير توقف على الشرع. راجع: المحصل: ٢٠٢. والمواقف: ٢٣٢. وشرح تنقيح الفصول: ٨٨. وشرح الكوكب المنير (١/٣٠١). وفواتح الرحموت (١/٢٥).

(١) هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي، من شيوخ المعتزلة، ورأس طائفة من المعتزلة تسمى «الكعبية»، أخذ الاعتزال عن أبي الحسين الخياط. له آراء انفرد بها في العقائد والأصول. وله مؤلفات في علم الكلام. توفي سنة (٣١٩) هـ. راجع ترجمته في: كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ٤٣. ووفيات الأعيان (٢/٢٤٨). وطبقات المعتزلة: ٩٣. وشذرات الذهب (٢/٨١). والبداية والنهاية (١١/١٨٤). والمعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر: ٢٨٧. والفتح المبين (١/١٧٠).

(٢) بمعنى نفي الحرج في فعله وتركه. وذلك ثابت قبل ورود الشرع. وهو محل اتفاق. راجع إحكام الآمدي (١/٩٤).

(٣) كان الأولى بالشارح أن يقرر مذهب الكعبي، ويبين وجهة نظر المعتزلة في كون المباح حسناً. أما إطلاق الشارح الغلط على هذا القول، فغير مستقيم. لأن المعتزلة والجمهور متفقون على كون المباح حسناً بالاعتبار الثالث، وهو ما لفاعله أن يفعله أو يتركه. لكن المعتزلة يقولون بأن ذلك ثابت قبل الشرع، وهو مستمر بعده. والجمهور إنما ينازعون في كون المباح حسناً بعد ورود الشرع. وحجتهم في ذلك: إن أريد بالإباحة الخطاب الوارد من الشرع بانتفاء الحرج من الطرفين، فهي من الأحكام الشرعية، لأن الإباحة حينئذٍ تكون من قبيل ما صرح الشارع فيه بالتخيير وقال: إن شئتم فافعلوه وإن شئتم فاتركوه، فهذا خطاب، والحكم لا معنى له إلا الخطاب. راجع هذه المسألة في المستصفى (١/٧٥). وإحكام الآمدي (١/٩٤). وبيان المختصر (١/٣٩٩). وشرح الكوكب المنير (١/٤٢٨).

(٤) راجع ص: ٨١٠ من هذا الجزء. ويظهر أن الشيخ لم ينتبه لمحل النزاع. لأن المعتزلة ـ والكعبي واحد منهم ـ يقولون: إن الإباحة هي انتفاء الحرج عن الفعل والترك، وهي متحققة قبل الشرع، فلتكن بعد ورود الشرع كذلك. أما الجمهور فيقولون: لا ننازع في كون الإباحة: عدم الحرج عن الفعل، وأنها ليست حكماً شرعياً، لأنها قبل الشرع متحققة، ولا حكم قبل الشرع. ولكن بعد ورود خطاب الشارع بالتخيير بين الفعل والترك، فتكون الإباحة حكماً شرعياً. راجع بيان المختصر (١/٣٩٩).

وقسمت المعتزلة الأفعال قسمين: فقالوا: يثبت حكم القبح والحسن في أحدهما مستدركا بالعقل، غير متوقف على ورود الأمر والنهي، ثم قسموا هذا القسم قسمين: فزعموا أن أحدهما ـ يدرك القبح والحسن فيه ضرورة ببديهة العقل، والثاني ـ يدرك الأمران فيه بالنظر العقلي الجامع بينه وبين الضروري. ومثلوا ذلك في التقبيح بالكذب الذي لا فائدة فيه، والكذب المفيد، فقالوا: ما لا يفيد من الكذب [يدرك][١] قبحه ببديهة العقل، والمفيد ملحق بغير المفيد بمسلك [لهم][٢] نظري، سنذكره في شبههم. وكذلك قولهم في الظلم الذي لا يفيد مع المفيد منه. فهذا أحد القسمين.

الشرح

ثم قال: **(وقسمت المعتزلة الأفعال قسمين: فقالوا: يثبت حكم القبح (٨/أ) والحسن في أحدهما، مستدركاً بالعقول، غير متوقف على ورود الأمر والنهي، ثم قسموا هذا القسم قسمين)** إلى قوله **(فإنا ندرك بمبادئ العقول أنه لا يجوز في استمرار العرف مخالفة الجم الغفير فيه)**(٣). قال الشيخ أيده الله: نقل المذاهب صحيح. والفرق بين ما يدرك ضرورة ونظراً، أن ما ظهرت مصلحته، ولم تقابله مفسدة، علم حسنه ضرورة، وما علمت مفسدته، ولم تقابله مصلحة، علم قبحه ضرورة. وإنما ينشأ النظر عند اختلاف الجهتين في المعارضة، كالكذب المفيد والصدق المضر(٤).

التعليق

[١] في خ: ويدرك.

[٢] ساقطة من خ.

(٣) راجع البرهان (٨٧/١ س: ٦ ـ ص: ٨٩ س: ٧).

(٤) راجع الوصول لابن برهان (٥٧/١). وشرح العضد (٢٠١/١). وبيان المختصر (٢٩٠/١).

والقسم الثاني: ما يقضي الشرع [بالتقبيح فيه][1] والتحسين، والعقول لا تستدركها، وزعموا أن معظم تفاصيل الشريعة في المأمورات والمنهيات تنحصر في هذا القسم.

ثم قالوا: إنما يرسم الشارع [عليه السلام][2] منها ما يرسم لوقوعها في المعلوم ألطافا داعية إلى الخير.

الشرح

وأما اختلاف النقلة في الحسن والقبح، هل هما وصفان نفسيان أم لا؟(3) فيفتقر إلى بيان أقسام الصفات عند المعتزلة(4). فالصفات التي لا ترجع إلى السلب(5) تنقسم إلى: معللة(6) وإلى غير معللة(7). وما ليست بمعللة تنقسم إلى:

التعليق

[1] في خ: فيه بالتقبيح.

[2] ساقطة من خ.

(3) قال المقترح موضحاً اختلاف النقل في مذاهب المعتزلة: «وذهب المعتزلة إلى أن من الأفعال ما يحسن عقلا، من غير توقف على شرع، ثم اختلفوا في أن الحسن والقبح من صفات النفس أو الصفات التابعة للحدوث؟ قال القدماء منهم: إنها من صفات النفس. قيل لهم: صفة النفس ما يتبع النفس، في الوجود والعدم، ويلزم منه إثبات الحسن والقبح في العدم، ثم يلزم منه استحقاق الذم على المعدوم، وذلك محال. وقال المتأخرون: إنها من الصفة التابعة للحدوث. ثم قسموا الأفعال قسمين، وقالوا: منها ما يدرك بالعقل، ومنها ما لا يدرك العقل فيه حسنا ولا قبحا، وإنما يعرف من جهة الشرع، وذلك لخفاء وصفه عن القبول، وليس هو ثابت بالخطاب، وإنما الشرع كاشف عن حقيقته لما قصر العقل عنه». راجع النكت على البرهان (ق/ب). وراجع في اختلاف النقل عنهم: شرح العضد (١/٢٠٢). وبيان المختصر (١/٢٩٠، ٢٩١).

(4) هذا التقسيم والبيان أخذه الشارح عن الإمام. راجع البرهان (١/٢٠٥). أو الفقرة: ١٢٣.

(5) السلب: هو انتزاع النسبة. وهو ضد الموجود. راجع التعريفات: ١٢١.

(6) الصفة المعللة هي: كل حكم يثبت للذات بسبب معنى قام بالذات. راجع الإرشاد: ٨٠. وغاية المرام: ٣٠.

(7) هي كل صفة ثبتت للذات من غير علة زائدة على الذات، كالوجود واللونية وغيرها. راجع الإرشاد: ٨٠. وغاية المرام: ٣٠.

والشارع إنما يأمر بما يعلم أن امتثال أمره فيه يدعو إلى المثابرة على المستحسنات العقلية، وكذلك القول في نقيضها من النهي في التفصيل. (٤/أ)

الشرح

ما يقال إنها صفة النفس[١]، وإلى ما ليست كذلك[٢]. والتي ليست كذلك تنقسم إلى: ما يقتضي مقتضيا تستند إليه[٣]، وإلى ما لا يقتضي ذلك[٤]. وهذا الأخير قد سمي التابع للحدوث[٥].

وهذا التقسيم إنما يصح عند إطلاق الصفة على الحكم، وفي ذلك تنازع. فمن الأصوليين من يطلق الصفات على الأحكام، ومنهم من يطلق الصفات على المعاني[٦]. والتقسيم إنما يصح على هذا التفسير.

فمثال الصفات المعللة: الأحكام الثابتة للذوات بمعاني قائمة بها[٧].

التعليق

(١) هي عند المعتزلة: كل صفة لازمة للنفس. وعرفها إمام الحرمين بأنها: كل صفة إثبات راجعة إلى ذات، لا لمعنى زائد عليها. وعرفها الأستاذ بأنها: كل صفة لا يصح توهم انتفائها مع بقاء النفس. راجع هذه التعريفات في: الشامل: ٣٠٨.

(٢) وهي صفة المعنى: وهي كل وصف دل الوصف بها على معنى زائد على الذات، كالعالم والقادر. أو هي كل ما يتوهم انتفاؤه مع بقاء الذات. انظر المرجع السابق: ٣٠٨.

(٣) وهي عند المعتزلة: كل صفة تثبت بالفاعل، وهو الحدوث. راجع الشامل: ٣٠٩.

(٤) وهي الصفة التابعة للحدوث، وهي عندهم: كل صفة تجددت بالحدوث. المرجع السابق: ٣٠٩.

(٥) راجع هذا التقسيم في: البرهان (٢٠٥/١، ٢٠٦). والشامل في أصول الدين: ٣٠٩، ٣١٠.

(٦) راجع شرح الأسنوي والبدخشي (٣٥/١، ٣٨). وحاشيتا السعد والجرجاني على شرح العضد (٢٢٥/١). ومسلم الثبوت وشرحه (٥٩/١، ٦٠). والتقرير والتحبير شرح التحرير (٧٩/١، ٨٠). ومجموع الفتاوى (٤٣٢/٨ - ٤٣٤).

(٧) هذا تعريف الشارح للصفات المعللة.

واضطرب النقلة عنهم في قولهم: يقبح الشيء لعينه أو يحسن، فنقل عنهم: أن القبح والحسن في المعقولات من صفات أنفسها. ونقل عنهم أن القبح صفة النفس، وأن الحسن ليس كذلك، ونقل ضد هذا عن الجبائي.

الشرح

كـكونه قادرا وعالما ومريداً، إلى ما يضاهي ذلك[1].

وأما صفات النفس عند المعتزلة الثابتة للذوات عدما ووجودا، فككون الجوهر جوهراً، والعرض عرضا[2]. وكذلك القول في جميع الأوصاف التي قضوا بثبوتها في العدم[3].

وأما الصفات المتعلقة بالمقتضيات، كالحدوث والتخصيص والإحكام، فالذي يقتضي الحدوث القدرة، والذي يقتضي الإحكام العلم، والذي يقتضي التخصيص الإرادة[4].

وأما الصفات التابعة للحدوث، فكتحيز الجوهر، وقيام العرض بالمحل. إلى ما يضاهي ذلك[5]. فمن النقلة من جعله من قبيل كون الجوهر جوهرا، ومنهم من جعله من قبيل تحيز الجواهر[6]. ولا ذاهب يذهب إلى تنزيل الصفات من الحسن والقبح منزلة التخصيص والإحكام والحدوث[7].

التعليق

(١) هذه أمثلة للصفات المعللة.

(٢) هذه أمثلة صفة النفس عند المعتزلة. وراجع الشامل: ٣١٠.

(٣) أي ينفونها، مع تفصيل لهم في كل صفة. راجع الإرشاد: ٧٩. والاقتصاد في الاعتقاد: ٩٠. وغاية المرام: ٣٨. والمواقف: ٢٧٩.

(٤) راجع في مقتضيات هذه الصفات: الاقتصاد في الاعتقاد: ٥٣ ـ ٧٣. وغاية المرام: ٥٢، ٧٦، ٨٥. والمواقف: ٨١، ٢٨٥، ٢٩٠.

(٥) راجع هذه الأمثلة في الشامل: ٣١٠.

(٦) راجع البرهان (١/٢٠٨). وغاية المرام: ٤٧.

(٧) بل نقل عن المتأخرين من المعتزلة قولهم بحصول الحسن أو القبح بصفة حقيقية لازمة توجب ذلك في الحسن والقبح، ونقل عن قوم اعتبارها في القبح فقط. راجع اختلاف النقل عنهم: ص ٢٨٢ هامش: ٣ من هذا الجزء. وشرح العضد وحواشيه (١/٢٠٢). وإحكام الآمدي (١/٦٢). وبيان المختصر (١/٢٩٠، ٢٩١).

وكل ذلك جهل بمذهبهم.

فمعنى قولهم: يقبح ويحسن الشيء لعينه، أنه يدرك ذلك عقلا من غير إخبار مخبر. وقد سلك القاضي [أبو بكر رحمه الله][١] في الرد عليهم مسلكين:

الشرح

والصحيح أن الحسن والقبح لا يكون وصفا نفسيا، لأنه لا يقضى على الفعل بالحسن والقبح في الأزل(٢)، فامتنع لذلك أن يكون من الأوصاف النفسية.

وقول الإمام: (**كل ذلك جهل بمذهبهم، فمعنى قولهم: يقبح الشيء أو يحسن لعينه، فإن ذلك يدرك منه عقلا من غير إخبار مخبر**)(٣). ليس في هذا الكلام مذهب من المذاهب، و [لا](٤) الإرشاد إلى جهة مخصوصة، إلا أن يكون المراد بذلك التعرض لإظهار الخلاف بيننا وبينهم، فإنا نقول: يفتقر في التحسين والتقبيح إلى ورود الشرع(٥)، والمعتزلة [تقول:](٦) لا تفتقر إلى ذلك

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) يريد لو كان الحسن والقبح وصفان نفسيان أو ذاتيان لتبعا النفس أو الذات، في الوجود والعدم، ويلزم منه إثبات الحسن والقبح في العدم، ثم يلزم منه استحقاق الذم على المعدوم وهو محال. وهذا الجواب أجاب به المقترح في «نكته على البرهان». وانظر أجوبة أخرى للأصوليين في: الإرشاد: ٢٦٦، ٢٦٧. والمستصفى (٥٧/١). وإحكام الآمدي (٦٢/١). وغاية المرام: ٢٣٦. وشرح العضد (٢٠٢/١). وبيان المختصر (٢٩١/١). ومسلم الثبوت وشرحه (٢٧/١، ٣١).

(٣) يظهر تصرف الشارح في العبارة بما في البرهان (٨٨/١س: أخير - ص: ٨٩س: ٢).

(٤) ساقطة من ت.

(٥) راجع هذا المذهب في: الإرشاد: ٢٥٨. وغاية المرام: ٢٣٤. والمواقف: ٣٢٣. وشرح تنقيح الفصول: ٨٨. ومجموع الفتاوى (٤٢٨/٨).

(٦) ساقطة من ت.

أحدهما ـ أنه قال: ما ادعيتم الضرورة فيه فأنتم منازعون فيه، ويتبين ذلك بمخالفة عددنا لهم، [وافتراقهم][1] في دعوى الضرورة، فإن ما يدرك بمبادئ العقول لا يجوز في استمرار العرف مخالفة الجمع العظيم فيه.

الشرح

في بعض الصفات(٢).

فأما تعميم القول بأن المعنى أنه يدرك عقلا من غير إخبار مخبر، فلا يصح، لقضاء المعتزلة بأن بعض هذه الأوصاف لا تدرك (٨/ب) إلا شرعا(٣)، إلا أن يريد أنه إذا ورد الشرع بذلك كان مخبرا لا مبتدِأً لشرع الحكم(٤). والعبارة لا تحتمل ذلك.

ورد القاضي(٥) رحمه الله في مسلكه الأول صحيح(٦). والأمر الذي يدرك

التعليق

[١] في المطبوع: وافترائهم.

(٢) كالتي تدرك بالعقل ضرورة أو نظرا عندهم، كالأحكام العقلية من الحسابيات والهندسيات، وكالأمور العادية من الطب والصناعات وغيرها. وتندرج كلها تحت التفسيرين الأولين للحسن والقبح. فهما محل اتفاق بين الجمهور والمعتزلة. راجع: الوصول لابن برهان (١/٥٧). وشرح تنقيح الفصول: ٨٩. وشرح المحلي (١/٥٧). وشرح الكوكب المنير (١/٣٠١).

(٣) مثل العبادات: كحسن الصوم والصلاة والزكاة والحج، وكقبح الزنا وشرب الخمر وغير ذلك من صفات الأحكام التي لا مجال للعقل فيها. راجع: الوصول لابن برهان (١/٥٧). وشرح تنقيح الفصول: ٩١. وشرح العضد وحواشيه (١/٢٠١).

(٤) قال القرافي: «وأما عندنا فلا ضرورة ولا نظر، ولا الشرع كاشف، بل منشئ في الجميع، وعندهم الشرائع إما مؤكدة فيما تقدم علمه، أو كاشفة فيما لم يتقدم علمه». راجع شرح تنقيح الفصول: ٩١.

(٥) هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، المعروف بالقاضي أبي بكر الباقلاني البصري المالكي الأشعري، الأصولي المتكلم. صاحب التصانيف الكثيرة في الفنون العديدة. توفي رحمه الله سنة (٤٠٣) هـ. راجع ترجمته في: تبيين ابن عساكر: ٢١٧. ووفيات الأعيان (٣/٤٠٠). والديباج: ٢٦٧. والبداية والنهاية (١١/٣٩١). وشذرات الذهب (٣/١٦٨). والفتح المبين (١/٢٢١).

(٦) راجع تقرير المسلك في البرهان (١/٧٩س: ٤).

بمبادئ العقول، لا يجوز في مطَّرد العرف مخالفة الجمِّ الغفير فيه. أما الضروري المحض الذي نفس العقل كافٍ في الإدراك فيه، فلا يصح أن يجهله بعض العقلاء(١).

وهل تعذر جهله عقلي أو عادي؟ أما من ذهب إلى أن العقل علوم ضرورية(٢)، فيحيل أن يجهل العاقل هذه العلوم عقلا، لأنها نفس العقل، فكيف يكون عاقلا من لا عقل له(٣)؟

وأما من ذهب إلى أن العقل صفة يتأتى بها درك العلوم، وليست منها(٤)، فيجوز أن يخلق الله لشخص تلك الصفة، وإن لم يخلق له العلوم الضرورية، لأن تلك الصفة واقعة في باب الشروط دون العلل(٥)، فيصح وجدان الشرط دون المشروط(٦)، وإن لم يتصور وجدان المشروط دون الشرط(٧).

التعليق

(١) راجع غاية المرام: ٢٣٨.

(٢) وهو القاضي الباقلاني. راجع الإرشاد: ١٥. والبرهان (١/١١١). والمستصفى (١/٢٣). والمسودة: ٥٥٦.

(٣) راجع المواقف: ١٤٦.

(٤) وهو الحارث المحاسبي. راجع البرهان (١/١١٢). والمسودة: ٥٥٧. وراجع ص: ٣٨٥ من هذا الجزء.

(٥) أي تكون صفة العقل من باب الشرط الذي لا يلزم من وجود العقل وجود العلم الضروري. ولا تكون صفة العقل من باب العلة بحيث متى وجد العقل وجد العلم الضروري. راجع تعريف العلة والشرط والفرق بينهما في: الشامل: ٦٤٦. والاقتصاد: ١٣٩. والفروق في اللغة: ٦٥. والفروق للقرافي (١/١١٠). وشرح تنقيح الفصول: ص: ٨٢. والمواقف: ٩٢. والتعريفات: ١٢٥، ١٥٤. ونزهة الخاطر (١/١٦٢).

(٦) كالحياة دون العلم.

(٧) كالعلم دون الحياة.

وإذا ثبت أنه لابد من اشتراك جميع العقلاء في العلوم، إما عقلا وإما اعتياديا، فالمخالفة من العقلاء إنما تكون باللسان دون القلب[1]، فيكون ذلك [تواطؤا][2] على الكذب، والكثرة تحيل التواطؤ اعتياداً. على ما سنبينه في أبواب التواتر[3].

وإن تصور كذب وتواطؤ في الأخبار المتواترة، فذلك عند حامل يحمل عليه، وملجئ يلجئ إليه، ولكن لابد من ظهور القضية بعد زوال الحامل[4]. والأشعريون زائدون على عدد التواتر أضعافا مضاعفة، وهم مصرون على المخالفة، مستمرون عليها على مر الآباد من غير نكر وعناد، فبطل بذلك ادعاء العلم الضروري[5].

فإن قيل: فكما استحال أن يتواطأ العقلاء الجم الغفير على الكتمان، فكذلك يستحيل أن يخبروا بخلاف ما يضمرون. ونحن أيضا الجم الغفير، والعدد الكثير، وقد أخبرنا عن العلم الضروري أنه قام بنا بحسن بعض الأشياء وقبح بعضها، ولم يستند إلى نظر حتى يصح الغلط فيه، فلنكن صادقين فيما أخبرنا به عن أنفسنا من العلم الضروري[6]. قلنا: قد بينا استحالة كونه ضروريا بما فيه مقنع وكفاية.

التعليق

(١) راجع المستصفى (١/١٣٢).
(٢) في ت: تواطؤ.
(٣) راجع: (٢/٥٧٢) (٢/٦٠٣). وراجع البرهان (١/٥٧٧ ومابعدها). وشرح الكوكب المنير (٢/٣٣٩). ونزهة الخاطر (١/٢٥٦).
(٤) راجع هذا الشرط من شروط المخبرين في باب التواتر في: المستصفى (١/١٤٠). وإحكام الآمدي (١/٢٣١).
(٥) راجع تقرير هذا الدليل في: الإرشاد: ٢٥٩ - ٢٦٦. والمستصفى (١/٥٧). والوصول لابن برهان (١/٦٠). وغاية المرام: ٢٣٨. وحاشية العطار (١/٨٣).
(٦) هذه دعوى يقيمها المعتزلة مقابل دعوى الأشعرية. بمعنى أنه ليس أحد القولين بأولى من الآخر فتساقطا.

وإنما ينشأ الخلاف في النظريات، لانقسام الناس إلى الناظرين والمضربين، ثم ينقسمون بعد افتتاح النظر؛ لاختلاف القرائح والطبائع، ولهذا لا يجوز اتفاق العقلاء في نظري عقلي، كما لا يسوغ اختلافهم في ضروري.

الشرح

وأما ما ذكرتموه، فوَهْمٌ وخيال، وذلك أنا لم ننسب المعتزلة إلى التواطؤ على الكذب والكتمان، وإظهار خلاف ما أضمروا، فإن ذلك هو الذي قررنا استحالته. وإنما جاءهم الغلط من جهة كون الاعتقاد علما. والعادة لا تؤمن من الغلط في ذلك[1].

وهذه الوهميات قد تصادف في النفس كالأوليات، ولا يشعر الإنسان بوقت حصولها، ولا يشعر باكتسابها، فتنغرس في النفس حكمها، ويفتقر العاقل إلى التصديق بها مطلقا. فلا تفارق الأوليات العقلية، إلا أن الأوليات لا يتصور التشكك فيها، وإن حصل إصغاء، وهذه يمكن التشكك فيها. فإن الصغير يلقى إليه منذ الصبا تقبيح بعض هذه الصور وتحسين بعضها، ويستمر عليه دهراً، فيجد التصديق به، فيعتقده ضروريا، وهو وهمي. فهذا سبب الغلط[2]. وأما تعمد الكذب فمحال، مع الكثرة وطول الزمان وانتفاء الإيالات الحاملة. (٩/أ)

ثم قال القاضي ﷺ: **(وإنما منشأ الخلاف في النظريات)** إلى قوله **(بطل النظر المستند إليه)**[3]. قال الشيخ ﷺ: قد اختلف الناس في جواز الاتفاق على النظري العقلي في الاعتياد، هل وقع ذلك أم لا[4]؟ وأما التجويز العقلي، فلا

التعليق

(١) راجع غلطات الوهم في: المستصفى (٥٨/١). والاقتصاد في الاعتقاد: ١٠٥ ـ ١١٠. وغاية المرام: ١٨٧. وسيأتي بحث هذا الموضوع مفصلا في ص ٣٠٤ وما بعدها من هذا الجزء.

(٢) راجع الاقتصاد في الاعتقاد: ١٠٥ ـ ١١٠: فقد وضع مؤلفه ـ رحمه الله نظريات في ذلك تصلح منهجا للبحث في مجال علم النفس. ويبدو تأثر الشارح بالغزالي في هذا المجال واضحا، كما في ص: ٣٠٤ من هذا الجزء.

(٣) راجع البرهان (٨٩/١س: ٧ ـ ص: ٩٠س: ٢).

(٤) راجع الشامل في أصول الدين: ١١١.

ثم إذا ظهر النزاع، [وبطلت][1] دعوى الضرورة في الأصل، بطل النظر المستند إليه.

الشرح

ذاهب إلى منعه، إذ هو من قبيل الممكنات، والقدرة الأولية ليست قاصرة عنه. وقد وضح ذلك من بعض العقلاء مع الاستواء في قبول خلق العلم، وما جاز على أحد المثلين، جاز على مثله.

أما الوقوع، فقد قال أبو حامد الغزالي: «يجوز الاتفاق على ما ليس بضروري - يعني في العادة - قال: وقد اتفق العلماء على إثبات الصانع وجواز بعثة الأنبياء، ولم يخالف إلا الشواذ»(٢). فهذه منه غفلة عظيمة، وقد رد على نفسه بقوله: «لم يخالف إلا الشواذ». فقد صرح بامتناع الاتفاق من الجميع وقوعا، والقاضي لم يحل اتفاق الكثير، وإنما منع اتفاق الكافة، والأمر على ما قاله رحمه الله.

ونقل [مصنفو](٣) المقالات اتفاق العقلاء [على](٤) استحالة عدم القديم(٥). وجعل ذلك حجة على الاتفاق على النظري(٦). وهذا أيضا غلط. والذين اتفقوا على هذا إنما هم أرباب النظر. وفي الخلق من لم يخطر بباله هذا، وليس من أهل النظر، وإنما حصل الاتفاق من البعض(٧).

وقول الإمام: (**ثم إذا ظهر النزاع في الأصل، وظهر بطلان دعوى الضرورة، بطل النظر المستند إليه**)(٨). وهذا الكلام مقنع في الجدال، وأما في

التعليق

[١] في خ والمطبوع: بطل.
(٢) انظر المستصفى (١/٥٧).
(٣) في ت: مصنفوا.
(٤) في ت: مع.
(٥) راجع هذه المسألة في: الإرشاد: ٢١.
(٦) راجع في هذا الموضوع: غاية المرام: ١٥ - ١٩.
(٧) راجع هذا التقرير في الشامل: ١١٧.
(٨) راجع البرهان (١/٩٠س: ١، ٢). مع اختلاف في بعض العبارات وتقديم وتأخير.

فإن قيل: أنتم توافقوننا في تقبيح ما نقبحه وتحسين ما نحسنه، ولكنكم تنسبون ذلك إلى السمع، فيئول الخلاف إلى المأخذ، وليس ذلك [بدعاويكم][١]. قلنا: نحن نريكم من أصلنا تحسين ما تقبحونه ـ [ادعاءً منكم][٢] ـ (٤/ب) وذلك أنا نقول: إيلام البهائم والأطفال لا [أعواض][٣] لها، ....

الشرح

التحقيق، فغير مفيد إلا على تقدير، وهو أن لا يكون للتقبيح والتحسين مستند إلا هذا الطريق. وأما إذا أمكن غيره، لم يحصل العلم بالنفي بإبطال طريق معين(٤). ولكن نحن قد بينا أنهما لا يرجعان إلى الصفات على التحقيق(٥)، وإنما يغني الجواب عن شبه الخصوم. وهذا الكلام مقنع في الجواب.

قال الإمام رحمه الله: (**فإن قالوا: أنتم [توافقوننا]**(٦) **في تقبيح ما نقبحه وتحسين ما نحسنه**) إلى قوله (**بضرورة العقل**)(٧). قال الشيخ: غرض المعتزلة بهذا الكلام أنه قد يقع الاتفاق على الحكم، وإن وقع الخلاف في الطريق، ولم تمكنهم المنازعة في أن الضروري يمتنع الخلاف فيه من الجم الغفير، ولم تمكنهم المنازعة في مخالفتنا إياهم مع الكثرة، وأن هذه القضية إذا ثبتت، منعت

التعليق

[١] في المطبوع: بدعاً.

[٢] في المطبوع: بدعاً.

[٣] ساقطة من خ.

(٤) يريد أن ما ذكره القاضي هو سد باب الاستدلال على الخصوم، ولا يلزم من بطلان الدليل بطلان المذهب. وراجع هذا الجواب في: النكت على البرهان (٥/ب).

(٥) راجع: (١/٢٨٥) من هذا الجزء.

(٦) في ت: توافقنا ـ حذف النون الأولى.

(٧) راجع البرهان (١/٩٠س: ٢ ـ ٧).

وليس مترتباً على استحقاق سابق حسنٌ، والإيلام على هذا الوجه قبيح بضرورة العقل عندكم.

الشرح

من دعوى الضرورة، فقصدوا دفع السؤال بصرف الخلاف إلى المأخذ. قالوا: والذي يقدح في دعوى الضرورة المخالفة في العلم، لا في الطريق[1].

واحتجوا على ذلك: بأن أهل النظر متفقون على أن الخبر المتواتر يحصل العلم، ثم تنازعوا، هل هو ضروري أو نظري، ولم يقدح في حصول العلم[2]؟ فقدَّر القاضي عليهم: أنا خالفنا في نفس المعرفة[3].

وبيان ذلك: أن القبيح عند المعتزلة ينقسم إلى ما يقبح من غير شرط، كالظلم والكذب والكفران والجهل، وإلى ما يقبح مشروطا كالإيلام[4]. وإنما حملهم على ذلك أمران:

أحدهما ـ أنهم مطبقون على أن الله تعالى لا يفعل قبيحا[5]، ولم يمكنهم أن يناكروا في أن الله تعالى [آلم][6] بعض الخلق، بل كلهم بالموت. فقالوا: بعض الألم حسن[7].

الثاني ـ أنهم إنما يستروحون إلى ما يحكمون به من التحسين والتقبيح

التعليق

(١) راجع تقرير هذه الشبهة في الإرشاد: ٢٦٠. والوصول لابن برهان (٦١/١).

(٢) راجع هذه الدعوى في الإرشاد: ٢٦١. والمستصفى (٧٥/١). وراجع في مسألة العلم الحاصل: الوصول لابن برهان (١٤١/٢). وإحكام الآمدي (٢٢٣/١). وشرح الكوكب المنير (٣٢٦/٢).

(٣) راجع في هذه المسألة: الوصول لابن برهان (٥٩/١). وغاية المرام: ٢٣٨.

(٤) راجع مسألة الآلام في: أصول الدين للبغدادي: ٢٤٠. والإرشاد: ٢٧٦. وغاية المرام: ٢٢٤. والمواقف: ٣٣٠.

(٥) راجع المقصد السادس من المواقف: ٣٢٨.

(٦) في ت: الم.

(٧) راجع: أصول الدين: ٢٦، ٢٠٩. والإرشاد: ٢٧٦.

والمسلك الثاني للقاضي - أنه قال: نرى كذبة تنجي أمما، والكف عنها ذريعة إلى هلاكهم، فما وجه قبحها؟ ومعتمدكم الرجوع إلى [تعاقل][1] العقلاء. فلئن جاز لكم تحسين ألم لنفع يبر قدره عليه،

الشرح

(٩/ب) إلى العادات، والعقلاء يستحسنون بعض الآلام ويأمرون بها، وجاءت الشرائع بالحدود والتعزيرات، فلما ثبتت هذه الأمور، قضوا بتحسين بعض الآلام، وقبحوا بعضها، كالآلام التي يتجنبها العقلاء(٢).

والذي قضى المعتزلة بتحسينه من الآلام، ما تقدمته جناية، فيسوغ الألم في حقه، عقوبة وزجراً له ولغيره في مستقبل الزمان، أو ما يرجو بسببه نفعاً، كالفصد والحجامة، أو ليثاب عليه، كما يتألم الأجير، ويستحسن ذلك لما يرجو من العوض(٣). ويرون أن البهائم إنما حسن إيلامها، لأنها تثاب في الدار الآخرة، ولو عريت عن الثواب، لكان إيلامها قبيحا(٤). وقد حسنا نحن الألم، ولا نعتقد لها جريمة سابقة، ولا ثوابا لاحقا. والألم إذا عري عن هذين الوجهين كان قبيحا بضرورة العقل عندهم(٥).

قال الإمام: **(والمسلك الثاني للقاضي - أنه قال: نرى كذبة تنجي أمما)** إلى قوله **(فتبلَّد ولم [يجد](٦) جوابا)**(٧). قال الشيخ أيده الله: قد تقدم الكلام

التعليق

[١] في خ: تغافل.

(٢) راجع المستصفى (١/٦٠). فغالب مادة الشارح منه. والإرشاد: ٢٧٨ - ٢٨٦.

(٣) راجع الأمر الثالث المتعلق بأصول المعتزلة في التحسين والتقبيح في المواقف: ٣٢٩.

(٤) راجع مسألة الأعواض في: الإرشاد: ٢٧٦ - ٢٨٦. والمواقف: ٣٣٠.

(٥) راجع في إلزام المعتزلة: الوصول لابن برهان (١/٦١). وغاية المرام: ٢٣٨).

(٦) في ت، م، البرهان المطبوع: يحر. ولم أجد لها معنى. ولعل المثبت هو الصواب.

(٧) راجع البرهان (١/٩٠س: ٨ - ص: ٩١س: ٦).

فما المانع من مثل ذلك في الكذب؟ وهذا لا جواب عنه. حتى استجرأ بعض المتأخرين، وشبب بتحسين الكذب في الصورة المفروضة

الشرح

أن المعتزلة ينقسم القبيح عندهم إلى قبيح مطلقا، وإلى قبيح مشروط. والمشروط عندهم هو الألم. وإنما حملهم على ذلك ما قررناه من الوجهين السابقين[1]. فلما صادفوا الله تعالى يؤلم، مع استحالة فعل القبيح منه، تعذر عليهم القضاء بالتعميم، ولم يصادفوا في قول الله تعالى كذبا، فعمموا التقبيح.

هذا هو سبب الفرق عند القوم. ونحن نساعد على استحالة الكذب على الله تعالى، وليس ذلك لما اعتقدوه من التقبيح، وإنما ذلك لاستحالة الكذب في كلام النفس على من يستحيل عليه الجهل[2]. على ما يأتي بيانه، إن شاء الله تعالى. وإذا كان الألم إنما حسن في بعض الأحوال، لترتب المنافع المبرة عليه، تصور مثل ذلك في الكذب الذي ينجي الأمم من الأنبياء والأولياء والمسلمين، والإلزام صحيح[3].

وقد أجاب بعض الناس بأن قال: يتصور الإنجاء من الله تعالى من غير حاجة إلى الكذب، بصرف الظالم ومنعه، فلا حاجة تدعو إلى الكذب[4]. قلنا: وهذا بعينه مطرد في الألم، فإن الله سبحانه قادر على أن ينعم عباده بلا ضرر سابق، فإن الثواب تفضل من الله تعالى، كيف وهو لا يتصور أن يستفيد

التعليق

(١) راجع ص: ٢٩٢ من هذا الجزء.

(٢) هذا مبني على القول بوحدة الكلام الإلهي. وقد سبق تقرير مذهب الأشعرية في ذلك في ص: ٢٣٢ هامش: ٣.

(٣) راجع هذا الإلزام في: المستصفى (٥٧/١). وشرح العضد (٢٠٢/١). والمواقف: ٣٢٥. وفواتح الرحموت (٣١/١).

(٤) وانظر أجوبة أخرى في إحكام الآمدي (٦٤/١). وفواتح الرحموت (٣١/١). وبيان المختصر (٢٩٣/١).

فقيل له: فجوز أن يخلق الله ـ تعالى عن قول المبطلين ـ كذباً نافعاً

الشرح

بإيلامهم غرضاً حتى يترتب عليه عوض[(١)]؟

وأما الإيلام الذي هو جزاء الأعمال السيئة السابقة، فباطل لوجهين:

أحدهما ـ أن الله تعالى قادر على منعهم من ذلك. فلئن قالوا: القدرة على الطاعة قدرة على المعصية. فعنه جوابان:

أحدهما ـ أنا لا نسلم ذلك، والقدرة مقارنة للمقدور، ولا يصح تقدمها عليه. على ما سيأتي بيانه[(٢)].

الثاني ـ أن الله تعالى قادر على منعهم جبراً، فليمنعهم قهرا. فكم من ممنوع من الفواحش لعجز أو عُنَّة[(٣)]، فذلك [أولى][(٤)] مما ذكروه[(٥)].

والذي شبَّبَ به[(٦)] بعض متأخريهم هو اللازم على أصولهم. والإلزام الذي ألزمه صحيح، لأنه إذا انقسم الكذب إلى الحسن والقبيح، والله تعالى لا يمتنع عليه فعل الحسن، فليجز أن يخلق الله تعالى كذبا نافعا (١٠/أ) يكون كاذبا به[(٧)].

التعليق

(١) راجع هذا الموضوع في: الإرشاد: ٢٨٣. والاقتصاد في الاعتقاد: ١١٤. وغاية المرام: ٢٢٤. والمواقف: ٣٣٢.

(٢) راجع ص: ٣٤٤، ٣٤٨ من هذا الجزء.

(٣) يقال رجل عنِّين: لا يريد النساء. وعُنِّن الرجل عن امرأته، إذا حكم القاضي عليه بذلك، أو منع عنها بالسحر. والاسم منه العُنَّة. راجع الصحاح (٦/٢١٦٦).

(٤) في ت: اولا. وهي متكررة جدا بهذا الرسم.

(٥) راجع هذا الجواب في: المستصفى (١/٦١).

(٦) من الشبوب: وهو ما يحسن الشيء ويقويه. راجع الصحاح (١/١٥١). والمعجم الوسيط (١/٤٧٠).

(٧) لكن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الظلم والسفه والكذب، لأن المحال لا يدخل تحت القدرة. وعند المعتزلة يقدر ولا يفعل. راجع هذا الموضوع في: الاقتصاد في الاعتقاد: ٥٥. والتقرير والتحبير (٢/٩٧). ومسلم الثبوت وشرحه (١/٣١).

يكون كاذباً به، والكذب عندهم من صفات الفعل، إذ هو من أقسام الكلام. فتبلد ولم [يجد][١] جواباً.

والمسلك الحق عندي في ذلك، الجامع لمحاسن المذاهب، الناقض لمساويها، أن نقول: لسنا ننكر أن العقول تقتضي من أربابها اجتناب المهالك، وابتدار المنافع الممكنة على تفاصيل فيها، وجحد هذا

الشرح

ومعنى قوله: (**والكذب عندهم من صفات الفعل، إذ هو من أقسام الكلام**)(٢). فالكلام عند المعتزلة: فعل المتكلم(٣). والمتكلم عندنا: من قام به الكلام، كما أن المتحرك من قامت به الحركة، لا من فعلها(٤). ولو كانت المعتزلة تقول ذلك وتعترف بقيام الكلام بالقديم، لما تصور منه الكذب، لأن الصفة القائمة لابد أن تكون قديمة، والصدق يضاد الكذب. وإذا ثبت له الصدق، استحال عليه الكذب، فلذلك كان الإلزام على قواعدهم أشد(٥).

قال الإمام رحمه الله: (**والمسلك الحق عندي في ذلك، الجامع لمحاسن المذاهب**) إلى قوله (**ولا يجب عليه أن يعاقب أو يثيب**)(٦). قال الشيخ وفقه

التعليق

[١] في خ والمطبوع: يحر.

(٢) راجع البرهان (١/٩١ س: ٥).

(٣) راجع مذهب المعتزلة في الكلام الإلهي في: الإرشاد: ١٠٩. وغاية المرام: ٨٨. والمواقف ص: ٢٩٣. وشرح الطحاوية: ١٣٦.

(٤) راجع مذهب الأشعرية في الكلام الإلهي في ص: ٢٣٢ هامش: ٣ من هذا الجزء.

(٥) ولكن قد يجاب بأن الكذب صفة نقص، والاتفاق قائم على استقلال العقل بدركها. أعني إذا كان الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص، فالعقل يستقل بدركهما، فبالضرورة يستحيل عليه تعالى ما أردك فيه نقص، وحينئذٍ ظهر القطع باستحالة اتصافه بالكذب ونحوه. تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. راجع هذا التقرير في: التقرير والتحبير شرح التحرير (٢/٩٦).

(٦) راجع البرهان (١/٩١س: ٧ ـ ٩٢س: ٧).

خروج عن المعقول، ولكن [ذلك في حق الآدميين[١]]، والكلام [في مسألتنا][٢] [مداره][٣] على ما يقبح ويحسن في حكم الله تعالى، وإن كان لا ينالنا منه ضرر، ولا يفوتنا بسببه نفع لا يرخص العقل في تركه، وما كان كذلك، فمدرك قبحه وحسنه من عقاب الله [تعالى][٤] (٥/أ) إيانا، وإحسانه إلينا عند أفعالنا، وذلك غيب، والرب [سبحانه][٥]

الشرح

الله: قوله: والمسلك الحق عندي في ذلك الجامع لمحاسن المذاهب، الناقض لمساوئها(٦). كلام موهم، وذلك أن المتقدم مذهبان: مذهب قوم يقولون: إن الحسن والقبح يرجع إلى وضع الشرع، مفتقر إلى وروده(٧). وقوم يقولون: إن ذلك مدرك عقلاً في شيء، ويتوقف إدراك شيء على ورود الشرع(٨)، ولكن ليس على الوجه الذي نريده نحن من الإثبات، ولكن يكون العقل قد قصر عن الإدراك، فنبَّه الشرع على ذلك(٩).

وقوله: (**محاسن المذاهب**)، في ظاهره يدل على أن كل واحد من المذهبين يشتمل على حسن. وكذلك قوله: الناقض لمساوئها. هذا هو ظاهر

التعليق

[١] ما بين [ ] ساقطة من خ.

[٢] ساقطة من خ.

[٣] في خ: مدار.

[٤] ساقطة من خ.

[٥] ساقطة من خ.

(٦) المرجع السابق.

(٧) وهم الأشعرية ومن تابعهم.

(٨) وهم المعتزلة. والخلاف بينهم وبين الأشعرية في التفسير الثالث للحسن والقبح. وقد سبق ذلك في ص: ٢٧٨ - ٢٨٥.

(٩) راجع ص: ٢٨٥، ٢٨٦.

وتعالى لا يتأثر بضررنا ونفعنا، فاستحال ـ والأمر كذلك ـ الحكم بقبح الشيء في حكم الله تعالى وحسنه، ولم يمتنع إجراء هذين الوصفين فينا إذا تنجز ضرر، أو أمكن نفع، بشرط أن لا [يعزى][١] إلى الله، ولا يوجب عليه أن يعاقب أو يثيب.

الشرح

الكلام(٢). ويحتمل أن [يريد](٣) محاسن المذاهب، مذاهب الأشعرية، أي كلها حسنة. الناقض لمساوئها: يعني مذاهب خصومهم بجملتها. ولكن الأول أظهر(٤)، ويدل عليه قوله: **(أن نقول: لسنا ننكر أن العقل يقضي من أربابه اجتناب المهالك وابتدار المصالح)**(٥). وهذا أَوَّلاً تجوَّز في اللفظ، ومسامحة عظيمة، وذلك أن العقول لا يتصور أن تكون مقتضية، لأن **العقل**، إما العلم

التعليق

[١] في خ: يعزوا ذلك.

(٢) قال المقترح رحمه الله في تعليقه على هذه العبارة: «لكل مذهب سيئة وحسنة، فمذهب الأشعرية أنهم نفوا الحسن في حق الله تعالى وفي حقوقنا، فحسنتهم كونهم نفوه في حق الله تعالى، وسيئتهم كونهم نفوه في حقوقنا. ومذهب المعتزلة أنهم أثبتوا الحسن في حق الله تعالى وفي حقوقنا، فسيئتهم كونهم أثبتوه في حق الباري تعالى، وحسنتهم كونهم أثبتوه في حقوقنا. فاختار الإمام مذهبا من مذهبين، وهو الجامع لمحاسن المذاهب: إثبات الحسن والقبح في حقوقنا، والناقض لمساوئها: نفي الحسن والقبح في حق الباري تعالى». راجع النكت (٦/ أو ما بعدها).

(٣) في ت: يراد.

(٤) لأن الظاهر عود الضمير إلى أقرب مذكور وهو المذاهب، و (أل) فيه للعهد، والمذكور مذاهب الأشعرية وغيرهم، فالتخصيص لا دليل عليه. ويزول هذا الاحتمال الذي أورده الشارح إذا عرفنا منهج إمام الحرمين في كتابه البرهان. فهو قد صرح في أكثر من مناسبة أنه: «من نظر عن نحيزة سليمة عن منشأ المذاهب فقد يفضي به نظره إلى تخير طرف من كل مذهب، كدأبنا في المسائل». راجع البرهان (١/٤٩٦). الفقرة: ٤٠٤. وهو ما فعله في هذه المسألة رحمه الله تعالى.

(٥) راجع البرهان (١/٩١ س: ٨). وفي النص تصرف من قبل الشارح.

على قول، وإما صفة تشترط في حصول العلم على قول[1]. ولا يصح على المذهبين جميعاً أن تكون العقول مقتضية، وإنما المقتضي دواعي النفوس وصوارفها.

والذي يدل على ذلك أن المريض يعلم أن الغذاء والدواء نافع له، ولكن لا يجد من نفسه داعية إلى تناوله، بل نفرة عنه. وإن كان العقل قد كشف له أنه نافع، وكذلك عكسه. فتبين بهذا أن إطلاق الداعي والمقتضي على العقل تجوُّز أو غلط[2].

على أن هذا ليس مسألة نزاع، فإنا قد قدمنا أن إطلاق الحسن والقبح باعتبار الأغراض والمنافع والمضار مما لا ينكره أحد[3]. فلا معنى لقول الإمام: لسنا ننكر ذلك. فإن ذلك مما لم يتكلم العلماء فيه فيما بيننا وبين القوم، وإنما الكلام مدار على ما يتعلق بالصفات الثابتة، إما نفسية، وإما تابعة للحدوث[4]. ولما استقر ذلك عند المعتزلة قضوا مطلقاً بالإضافة إلى الخالق والمخلوق[5].

والإمام إنما أدار الأمر على المنافع والمضار. وإذا امتنع العقلاء من إطلاق الحسن والقبح فيما بينهم على ما لا ينفع ولا يضر، لخلوِّه عن الأغراض، امتنع إطلاق الحكمين على الله تعالى، لاستحالة الأغراض عليه.

التعليق

(١) راجع في موضوع العقل ص: ٢٨٧ من هذا الجزء.

(٢) وقد تعقب المقترح الإمام في هذا المثال أيضاً فقال: «تتقاضى بمعنى تحث على الشيء، ويقال للإمام: العقول إما أن تكون غريزة أو علوم ضرورية. إن كانت العقول غريزة، فهي شرط في العلوم، وما كان شرطاً في العلوم لا يتأتَّى به اجتناب المهالك. وإن كانت علوماً ضرورية، فالعلوم كاشفة لا تؤثر في متعلقها، وإنما يتعلق بالشيء على حسب ما هو عليه، فلا يحث على نفع ولا ضرر». راجع النكت على البرهان (٦/ب).

(٣) راجع ص: ٢٧٨ هامش: ٦.

(٤) راجع ص: ٢٨٢ - ٢٨٤.

(٥) راجع ص: ٢٧٩ هامش: ١.

وتتمة القول فيه أنه لو فرض ورود الأمر الجازم من الله [سبحانه وتعالى][1] من غير وعيد على تركه، لما كان للحكم بالوجوب معنى معقول في حقوقنا.

الشرح

ولا يمتنع إجراء هذين الوصفين فينا إذا [تنجز](٢) ضرر أو أمكن نفع، بشرط أن يكون (١٠/ب) ذلك إضافياً لا وصفاً ثابتاً(٣). ولكن هذا بشرط ألا يضاف إلى الله ﷻ، لأنه لا يتضرر بنفعنا وضرنا(٤). وتكون نسبة الأفعال بجملتها إليه نسبة الفعل الذي لا يضر ولا ينفع بالإضافة إلينا. فإن العقلاء في هذا لا يطلقون عليه حسنا ولا قبحا، والله تعالى لا يتأثر بنفعنا ولا ضرنا، فيستحيل أن يوجب عليه العقل إثابة أو عقاباً(٥).

قال الإمام رحمه الله: **(وتتمة القول فيه أنه لو فرض ورود الأمر الجازم)** إلى قوله **(ولا يغمض معه في النفي والإثبات شيء على المتأمل في هذا الباب)**(٦). قال الشيخ ﷺ: قوله: لو فرض ورود الأمر الجازم من الله تعالى من غير وعيد على تركه، لما كان للحكم بالوجوب معنى معقول في حقوقنا(٧). هذا موضع اختلف الناس فيه. فذهب القاضي أبو بكر إلى أن الله تعالى لو أوجب

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) في ت: انتجز. والصحيح ما أثبتناه من البرهان (٩٢/١ س: ٥). ونجز الشيء: إذا حصل. راجع: المعجم الوسيط (٩٠٣/٢).

(٣) راجع التفسير الأول لمعنى الحسن والقبح في ص: ٢٧٩.

(٤) راجع مناقشة المعتزلة في نفي الغرض على الله تعالى في: الوصول لابن برهان (٦٢/١، ٦٣).

(٥) وراجع في نفي الإيجاب على الله تعالى: الإرشاد (٢٧١، ٣٨١). وغاية المرام: ٢٢٤ ـ ٢٤٤.

(٦) راجع البرهان (٩٢/١ س: ٨ ـ أخير).

(٧) راجع البرهان (٩٢/١ س: ٨ ـ أخير).

فليتأمل الناظر في هذا؛ فهو من لطيف الكلام، ولا يغمض معه في النفي والإثبات شيء على المتأمل في هذا الباب.

الشرح

شيئاً لوجب، وإن لم يتوعد بالعقاب على تركه[1].

وقد رجع الإمام إلى هذا فيما بعد، وذلك أنه لما تكلم على حد الواجب قال في حد قوم: قالوا: الواجب هو الذي توعد بالعقاب على تركه، هو فاسد، فإنه لو توعد، لوجب تحقيق الوعيد، فإن كلام الله ﷻ مستحيل أن يكون فيه الخلف[2]، ويتصور أن يعفو ولا يعاقب[3]. فقد اعترف الإمام أن الواجب لا يتوقف على الوعيد، وذلك الكلام صحيح. فإن أراد الإمام في هذا المكان أن الوجوب لا يعقل إلا بنوع من الترجيح، إما ذماً أو غيره، فهذا موضع يجب التثبت فيه[4].

فاعلم أن الوجوب هو قسم من أقسام الحكم، وله نسبة خاصة إلى المكلفين، على ما مر في بيان معنى الحكم[5]. وهذه النسبة تثبت وإن لم تقترن بوعيد ولا عقاب[6]. فلا يكون اقتران الوعيد من نفس الحكم، ولا يجب اقترانه به اقترانا عقلياً[7]. وسنبين في مسألة الواجب الموسع تحقق الوجوب في أول الوقت، وسقوط الذم والعقاب والوعيد [عمن][8] مات في وسط الوقت[9].

التعليق

(١) راجع المستصفى (٦٦/١). و ص: ٦٥٦ وما بعدها من هذا الجزء.

(٢) الخُلْف: في علم الكلام هو المحال الذي ينافي المنطق ويخالف المعقول. (مجمع اللغة العربية). راجع المعجم الوسيط (٢٥١/١). وانظر نزهة الخاطر (٤٨/٢).

(٣) راجع هذا المعنى في البرهان (٣٠٨/١، ٣٠٩). أو الفقرة: ٢١٧.

(٤) يريد نصرة رأى القاضي بهذه المقدمة. وراجع ص: ٣٠٢ هامش: ٣.

(٥) راجع ص: ٢٧٥ - ٢٧٧ من هذا الجزء.

(٦) يريد نسبة التعلق.

(٧) كما إذا قلنا: الصوم واجب، لم يكن الوجوب صفة ذاتية للصوم. وراجع هذا المعنى في ص: ٢٧٨ هامش: ٤.

(٨) في ت: عن من.

(٩) راجع ص: ٦٥٦ من هذا الجزء.

على أن الوعيد خبر، والوجوب طلب[1]. فكيف تتوقف عقلية الطلب[2] للشيء على الخبر عن غيره؟

فالصحيح أن عقلية الوجوب لا تتوقف على الاقتران بالوعيد ولا العقاب ولا الذم[3]. نعم، يفتقر إلى أمر يبين الوجوب من الندب، وذلك قد يكون بقرائن الأحوال[4]، وهي الغالبة، وقد يكون بصريح المقال، كقوله: أوجبت

التعليق

(١) يريد إن حقيقة الوجوب هو طلب فعل غير كف. والواجب هو الفعل المتعلق بالوجوب، فهو فعل غير كف تعلق به خطاب بطلب، بحيث ينتهض تركه في جميع وقته سببا للعقاب. ففرق بين الوجوب والواجب. فالذي يقترن بالوعيد هو الواجب لا الوجوب. وراجع هذا المعنى في شرح العضد وحواشيه (١/٢٢٥ - ٢٢٩).

(٢) بل هي مأخوذة من معقول الطلب. والدليل على ذلك أمور:

الأول: أن الوجوب طلب فعل، فإن كان جازما، فهو الواجب، وإن كان غير جازم، فهو المندوب. والتحريم طلب ترك وهكذا.

الثاني: لقد سبق للشارح أن عرف الحكم بأنه: خطاب الشارع للمخاطبين المتعلق بما يصح أن يكون فعلا على طريق ترجيح أو تخيير. ولا شك أن المراد بقوله: على طريق ترجيح، يشير بذلك إلى الوجوب والندب في ترجيح الفعل على الترك، ويشير إلى التحريم والكراهة في ترجيح الترك على الفعل. راجع ص: ٢٧٧.

الثالث: سيأتي للشارح ويعرف الوجوب بأنه: هو القول المقتضي حصول الفعل، على وجه يكون المخالف مذموما بوجه ما. راجع ص: ٣٥٧. وهذا اعتراف منه بأن الوجوب لابد فيه من ترجيح الفعل على الترك لما يتعلق به من الذم أو الثواب الخاص به. لأنه على حد قول الآمدي - لا تحقق للوجوب مع تساوي طرفي الفعل والترك في الغرض. الإحكام (١/٧٥). والمنازعة في هذه المسألة لفظية. راجع حاشية الجرجاني على شرح العضد (١/٢٢٦).

(٣) يريد الشارح أن ينصر رأي القاضي الباقلاني في كون الوجوب إنما هو بإيجاب الله تعالى لا بالعقاب. وقد ناقشه الغزالي فقال: «وهذا فيه نظر، لأن ما استوى فعله وتركه في حقنا، فلا معنى لوصفه بالوجوب، إذ لا نعقل وجوبا إلا بأن يترجح فعله على تركه بالإضافة إلى أغراضنا، فإذا انتفى الترجيح، فلا معنى للوجوب أصلا». ا.هـ. راجع المستصفى (١/٦٦). وإحكام الآمدي (١/٧٤).

(٤) كإطلاق الوعيد، لأن خاصية الواجب ما توعد بالعقاب على تركه. راجع الكوكب المنير (١/٣٥٦).

شبه المعتزلة:

قال أبو هاشم: من تصدى له أمر مرغوب فيه، وهو يناله بالصدق، ويناله بالكذب على حدٍّ سواء، فالعقل يتقاضاه الصدق، فدل ذلك على أن الكذب قبيح لعينه. قلنا له: كيف يستويان والكاذب ملوم

الشرح

وحتمت وألزمت، فهذه الأمور تطلب لتعريف المكلفين خصوصيات الطلب، لا أنها مأخوذة في معقول الطلب[1].

قال الإمام: (**شبه المعتزلة: قال أبو هاشم**[2]**: من تصدى له أمر مرغوب فيه، وهو يناله بالصدق ويناله بالكذب**) إلى قوله (**فإن انتهى في التصوير إلى حقيقة الاستواء، لم يسلم له قضاء العقل بتعين الصدق**)[3]. قال الشيخ أيده الله: اعلم أن المعتزلة حاولوا إثبات كون الحسن والقبح أوصافاً ثابتة على الاستمرار، من غير التفات إلى الأغراض بطرق:

قالوا: نحن نعلم قطعا أن من استوى عنده (١١/أ) الصدق والكذب من العقلاء آثر الصدق ومال إليه، وإن لم يطمع بفائدة من أحدهما، ولا خشي من الآخر مضرة، بل الملك يميل إلى إنقاذ [الغرقى][4] هلكى، وإن كان يناله في ذلك جهد وتعب به. وإن كان كافرا لا [يرجو][5] ثوابا في الآخرة، ولا نفعا في

التعليق

(١) انظر الهامش: ٢ من الصفحة السابقة.

(٢) هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي المتكلم. تتلمذ على والده حتى فاقه، وأصبح من رؤوس المعتزلة، وتنسب إليه فرقه «البهشمية» من المعتزلة. له كتاب «الاجتهاد» وكتب كثيرة في علم الكلام. توفي سنة (٣٢١) هـ. راجع ترجمته في: الفهرست: ٢٤٧. وفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ٣٠٤. ووفيات الأعيان (٣٦١/١). والفتح المبين (١٧٢/١).

(٣) راجع البرهان (٩٣/١س: ١ - ٨).

(٤) في ت: الغرقا.

(٥) في ت: يرجوا.

شرعا؟ فإن قال: أفرض ذلك في حق من لم يبلغه الشرع. قلنا: قد يكون في قوم يعتقدون اعتقادكم، فإن انتهى الأمر في التصوير إلى حقيقة الاستواء، لم يسلم له قضاء العقل بتعيين الصدق.

الشرح

الدنيا، بل لو كان المشرف على الهلاك صغيرا لا يعقل، أو بهيمة لا تميز، لفعل ذلك، لكونه من مكارم الأخلاق، ولا [يرجو](١) فائدة عاجلة ولا آجلة، ولا [يرجو](٢) مدحا ولا ثناء. فلما آثر الإنقاذ على الإهمال من غير غرض على حال، دل على كونه حسنا(٣).

وشبههم كلها ترجع إلى هذا المعنى. وهو محاولة إثبات هذه الأحكام مع انتفاء جميع الأغراض. وهذا الذي ذكره المعتزلة باطل من أوجه(٤):

أقربها ـ أنه استدلال في مواضع الضرورات، والضروري غير قابل للاستدلال، واستحسان هذه الأمور عندهم واقعة في أقسام الضرورات.

الثاني ـ أنا لا نسلم استواء الأغراض مطلقا، بل ما انفك قسم من هذه الأقسام عن غرض، ولكن الأغراض قد تدق وتخفى.

وللغلط في هذه الأمور أسباب(٥):

أحدها: أن الإنسان في غالب أمره إنما ينظر لنفسه في حالته الراهنة، ويغفل عن غيره، ولا يلتفت إليه من جهة أن كل طبع مشغوف بنفسه، غير

التعليق

(١) في ت: يرجوا.

(٢) في ت: يرجوا.

(٣) راجع تقوير هذه الشبهة وجوابها في: شرح الأصول الخمسة: ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٥، ٣٠٨. والإرشاد: ٢٦٣ ـ ٢٦٥. ونهاية الإقدام: ٣٧٣. والمستصفى (٥٨/١). وغاية المرام: ٢٣٦، ٢٣٧. وشرح العضد وحواشيه (٢١١/١).

(٤) راجع الإرشاد: ٢٦٤. وغاية المرام: ٢٣٨، ٢٣٩.

(٥) راجع هذه المؤثرات الوهمية في: الاقتصاد في الاعتقاد: ١٠٥ ـ ١١٠. والمستصفى (٥٨/١ ـ ٦١).

ملتفت لغيره، بل يغفل عن غير حالته الراهنة من أحواله، فإذا وافقه شيء، قضى بحسنه مطلقا، وأضاف الحسن إلى ذاته، فيقول هو في نفسه حسن، ويغفل عن قبحه لموافقته غرضه، فيكون قد قضى بثلاثة أمور: **أحدها** ـ كونه حسنا. **والثاني** ـ إضافة الحسن إلى نفسه. **والثالث** ـ قضاؤه بذلك على العموم. وهو مصيب في واحد منها، وهو أصل الاستحسان. ومخطئ في اثنين وهما: الإضافة إلى النفس، والقضاء على العموم. فإنه قد يستقبح عين ما استحسن إذا اختلف الغرض.

السبب الثاني للغلط[١]: إن ما هو مخالف للغرض في كثير من الأحوال إلا في حالة نادرة، لا يلتفت الذهن إلى تلك الحالة النادرة، بل لا يخطر بالبال، فيراه مخالفا للغرض في كثير من الأحوال، فيقضي بقبح الكذب مطلقا. فإنه [ألقي][٢] ليه منذ الصبا على سبيل التأديب، أن الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه أحد، ولم ينبه على حسنه في بعض الأحوال، خيفة من أن لا تستحكم نفرته عنه فيقدم عليه. فتقرر تقبيحه عنده مطلقا، فإن لم يكن على ذكره إلا أكثر الأحوال، وهو بالإضافة إليه كل الأحوال، فينفر عنه ويجد التصديق به مطلقا. فإذا عرضت عليه تلك الحالة الخاصة، وجد في نفسه نفرة عنها، ويغلبه الوهم على القضاء به على العموم.

السبب الثالث للغلط[٣]: أن المقرون بالشيء في بعض الأحوال، قد يسبق الوهم إلى الاقتران على العموم، لا سيما إذا كان الاقتران كثيرا. ومن هذا الوجه (١١/ب) غلط الطاردون في ربط الأحكام بمجرد اقترانها بالأوصاف. على ما سيأتي بيانه، إن شاء الله تعالى[٤]. وذلك عمل الوهم.

التعليق

(١) راجع المستصفى (١/٥٨). والاقتصاد في الاعتقاد: ١٠٦.

(٢) في ت: القا.

(٣) راجع الاقتصاد في الاعتقاد: ١٠٦ ـ ١١٠. والمستصفى (١/٥٩).

(٤) قال الشارح: «والذي ذكره الأئمة في التغليط على الطاردين إنما هو عندما يعتمد المعتمد على وصف يتفق له، ولا يلتفت إلى الشريعة في تمييز الجنس المردود». راجع ص: ٩٧ من الجزء الثالث.

ومما يشاهد في الاعتياد أنه إذا حضر طعام في إناء يثق العاقل بكونه لم يصادف نجاسة ولا قذرا، ولكنه على شكل الأواني [المعدة][1] لذلك، فينفر عنه ويتقذر الأكل. وكذلك يسمع الثناء الحسن إن كان قاطعا بأنه [معرى][2] عن تلك المعاني، فيجد لذلك انشراحا وميلا. وذلك عمل الوهم.

فكذلك لما كانت هذه الأمور في أغلب الأحوال ترتبط بها [الأغراض][3] نفعا وضرا، إلا في نادر الأحوال، لم تنتبه النفس لتلك الأحوال النادرة، بل لو التفتت إليها، لم تنفر لمقتضى العلم فيها، [واستولى][4] الوهم عليها. والأمثلة في ذلك كثيرة[5]. بل الإنسان إذا جالس من عشقه في مكان، فإذا انتهى إليه، أحس من نفسه تفرقة بين ذلك المكان وغيره. وذكر الشعر والأوطان والآثار والمنازل، كله من هذا القبيل[6].

فنرجع إلى الكلام على المثال فنقول: إنما يترجح الإنقاذ على الإهلاك، إما من متشرع [يرجو][7] الثواب، وإما ممن يقصد أن يعرف بالإنعام والإفضال، وإما أن يتألم برؤية العذاب بغيره، فيزيل الألم عن نفسه، وإما أن يقدِّر نفسه في تلك البلية، ويقدِّر غيره قادرا على إنقاذه، وهو معرض عنه، فيستقبح ذلك منه، ثم يعود ويقدِّر ذلك الاستقباح عائداً عليه، فيزيله عن نفسه[8]. وهذا طبع بني آدم، وهو طبع يتعذر الانكفاف عنه. فإن قدر فقدان هذا كله، فقد وجد الإنقاذ مقرونا بالثناء، فيحسب أنه يقترن به على الإطلاق.

التعليق

(١) في ت: المعتدة.
(٢) في ت: معرا.
(٣) في ت: الأعراض.
(٤) في ت: استولا.
(٥) راجع الاقتصاد في الاعتقاد: ١٠٥ ـ ١١٠. والمستصفى (١/٦٠).
(٦) راجع المستصفى (١/٦٠). والاقتصاد في الاعتقاد: ١٠٩.
(٧) في ت: يرجوا.
(٨) راجع هذا التوجيه في المستصفى (١/٥٩). والوصول لابن برهان (١/٦٣، ٦٤).

شبهة أخرى: فإن قالوا: البراهمة مع إنكارهم الشرائع قبَّحت وحسَّنت. قلنا: جهلوا كجهلكم. فلا استرواح إلى مذهبهم. هذا إن (٥/ب) عزوا التقبيح والتحسين إلى حكم الله تعالى، وليس الأمر كذلك، فإنهم يردون ما [يحسنون ويقبحون][١] إلى حقوقنا الناجزة، وقد اشتمل كلامنا على تسليم ذلك.

مسألة:

ترسم بشكر المنعم: لا يدرك وجوب شكر المنعم بالعقل عندنا،

الشرح

فإن فرض شخص لم يستول عليه شيء من هذه الأوهام، لم يسلم أن عقله يرشده إلى الترجيح على حال(٢).

(شبهة أخرى ـ فإن قالوا: البراهمة(٣) مع [إنكارها](٤) الشرائع قبحت وحسنت) إلى قوله **(وقد اشتمل كلامنا على تسليم ذلك)**(٥). قال الشيخ رضي الله عنه: هذا الكلام واضح، لا يفتقر إلى زيادة، وبسطه المسلك السابق(٦).

قال الإمام: **(مسألة: ترسم بشكر المنعم: لا يدرك وجوب شكر المنعم**

التعليق

[١] في خ: يقبحون ويحسنون.

(٢) راجع المستصفى (١/٦٠).

(٣) طائفة من الهنود ينكرون النبوات، ينسبون إلى رجل منهم يقال له: برهام. وهم فرق. واحدة اعترفت بنبوة آدم، وأخرى اعترفت بنبوة إبراهيم. راجع: الملل والنحل للشهرستاني (٢/٢٥٠). وكشف الأسرار عن أصول البزدوي (٣٦٢/٢). والمعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر: ٢٩٥.

(٤) هكذا في ت. والذي في البرهان: إنكارهم.

(٥) راجع البرهان (٩٣/١س: ١٠ ـ ص: ٩٤س: ٤).

(٦) وراجع في الجواب عن هذه الشبهة: الوصول لابن برهان (٦٣/١). وشرح العضد وحواشيه (٢٠١/١). وبيان المختصر (٢٩٠/١).

وهذا يندرج تحت الأصل الذي سبق عقده. وقال من خالف في الجملة المتقدمة: وجوب شكر المنعم مدرك بالعقل. وليس ذلك عند المخالفين واقعا في قسم الضروريات، وإنما هو مدرك بالنظر، منوط بمسلك لهم نوضحه في شبههم.

الشرح

بالعقل عندنا) إلى قوله (فكيف يقضي العقل بوجوبه؟)[1]. قال الشيخ وفقه الله: قد تقدم [الكلام][2] على الشكر، وأنه يرجع إلى الثناء على المنعم بذكر آلاء المنعم وإحسانه[3]. وقد قضى المعتزلة بوجوب ذلك عقلا، وجعلوه من مواقع الاستدلال[4].

وفي الشكر مسألتان: **إحداهما** - [حُسْنُه][5]. وهذا عند القوم واقع في قسم الضروريات المدركة بضرورات العقل[6]. **والثانية** - وجوبه عقلا، وهو الذي يتوصل إليه بالنظر العقلي[7]. وإنما منعهم من القضاء بالوجوب ضرورة، تعذر كل حسن، فإن ذلك مناقض لأحكام العقلاء في العادات، وهو مستند القوم فيما يحسنون ويقبحون، فلذلك قضوا بأنه لا يدرك إلا نظرا[8].

وقد أشار الإمام إلى أصل الاستدلال، ولكن لم يأت بالكلام على وجه مضبوط[9].

التعليق

(١) راجع البرهان (١/٩٤س: ٦ - ١٣).
(٢) ساقطة من ت والسياق يقتضيها.
(٣) راجع ص ٢٤٠ من هذا الجزء.
(٤) راجع شرح الأصول الخمسة: ٨١، ٨٢، ٨٦، ٨٧.
(٥) في ت: حسنة.
(٦) راجع الإرشاد: ٧٢. والاقتصاد في الاعتقاد: ١١٦ - ١١٨. وغاية المرام: ٢٤١.
(٧) راجع شرح الأصول الخمسة: ٤٩، ٨٧.
(٨) المرجع السابق: ٥٦٤ - ٥٦٦. والإرشاد: ٢٥٩. وشرح الكوكب المنير (١/٣١١).
(٩) لكنه في الإرشاد حرر الدليل. انظره ص: ٢٧١.

والبرهان القاطع في بطلان ما صاروا إليه أن الشكر تعب للشاكر ناجزا، ولا يفيد المشكور شيئا، فكيف يقضي العقل بوجوبه؟

فإن قيل: إنه يفيد الشاكر الثواب الجزيل في الآجل، والعقل قاضٍ باحتمال التعب [العاجل][١] لارتقاب النفع الآجل [المربي][٢]

الشرح

وتحريره أن نقول: العقل: لا [يخلو](٣)، إما أن يوجب الشكر لفائدة، أو لا لفائدة، (١٢/أ) ومحال أن يوجبه لا لفائدة، فإن ذلك عبث وسفه. وإن كان لفائدة، فلا [يخلو](٤)، إما أن ترجع إلى الشاكر أو إلى المشكور. ومحال أن ترجع إلى المشكور، فإنه يتعالى ويتقدس عن الأغراض، وقبول المنافع والمضار، فلم يبق إلا أن ترجع إلى الشاكر، ومنفعة الشاكر إما نفع أو دفع، إما في العاجل وإما في الآجل، فلا منفعة له في الدنيا، بل يتعب نفسه، ويتعرض إلى الآلام والأسقام، ولا منفعة له في [الآجل](٥) باعتبار العقول، لأن الثواب تفضل من الله تعالى يعرف بوعده، فإذا لم يخبر عنه، من أين يعلم أنه يثيبه(٦)؟

قالت المعتزلة: نسلم أنه لا فائدة له في الدنيا، بل فائدته في الآخرة، فإنه يفيد الشاكر الثواب الجزيل في [الآجل](٧)، والعقل قاضٍ باحتمال التعب

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] في خ: المرئي.

(٣) في ت: يخلوا.

(٤) في ت: يخلوا.

(٥) في ت: الأجل.

(٦) راجع تحرير الدليل في: المستصفى (٦١/١). وإحكام الآمدي (٦٧/١). شرح العضد وحواشيه (٢١٦/١). وشرح الأسنوي (١١٩/١ ـ ١٢٢). وبيان المختصر (٣١٣/١ ـ ٣١٦). ومسلم الثبوت وشرحه (٤٧/١).

(٧) في ت: الاجل.

على التعب المحتمل. قلنا: كيف يدرك ذلك بالعقل؟ ومن أين يعرف العاقل هذا؟ والمشكور يقول: لا يجب عليَّ نفعك ابتداء، وما نفعتني فأعوضك. فإن قيل: يدرأ الشاكر بالشكر العقاب المرتقب على ترك الشكر. قلنا: كيف [يعلم][١] ذلك؟ والكفر والشكر سيان في حق المشكور.

فإن قيل: إن لم يقطع بالعقاب لم يأمنه. قلنا: إذا تحقق استواء الأمرين، فارتقاب العقاب على ترك الشكر كارتقابه على فعله، (٦/أ) ولا يبقى بعد ذلك مضطرب.

الشرح

العاجل لارتقاب النفع [الآجل](٢) المربي على التعب المحتمل(٣).

أجاب الإمام بأن قال: (**كيف يدرك [العاقل](٤) ذلك بالعقل؟ ومن أين يعرف العاقل هذا؟ والمشكور يقول: لا يجب علي نفعك ابتداء، وما نفعتني فأعوضك. فإن قيل: يدرأ الشاكر بالشكر العقاب المرتقب على ترك الشكر. قلنا: كيف يعلم ذلك؟ والكفر والشكر سيان في حق المشكور.**

فإن قيل: إن لم يقطع بالعقاب، لم يأمنه. قلنا: إذا تحقق استواء الأمرين، فارتقاب العقاب على ترك الشكر كارتقابه على فعله، ولا يبقى بعد ذلك [مضطرب](٥).

ومما ذكره الأستاذ(٦) في مفاوضة له [أن](٧) قال: الشاكر متعب نفسه،

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) في ت: الاجل.

(٣) انظر المراجع السابقة مع البرهان (١/٩٤).

(٤) ساقطة من البرهان.

(٥) في ت: مضطربا.

(٦) في البرهان زيادة: أبو إسحاق رحمة الله عليه.

(٧) في البرهان: إذ.

ومما ذكره الأستاذ أبو إسحاق ـ [رحمة الله عليه] ـ[١] في مفاوضة له، إذ قال: الشاكر متعب نفسه، وهو ملك خالقه، فقد يتوقع على تنقيص ملك المالك من غير إذنه فيما لا ينتفع به [المالك][٢] عقابا.

الشرح

وهو ملك خالقه، فقد يتوقع على تنقيص ملك المالك من غير إذنه فيما لا ينتفع [به](٣) المالك عقاباً)(٤). هذا من الأستاذ رحمه الله إلزام عظيم على أصول المعتزلة(٥)، فإنهم يبنون أمرهم على التحسين والتقبيح. والتصرف في ملك الغير قبيح، والله تعالى هو المالك، ولم يأذن في الشكر، فتعاطيه قبل الأمر به، تصرف في الملك من غير إذن المالك(٦).

فلئن استروحوا إلى الشاهد في استحسان الشكر وقبح الكفر، فذلك مسلَّم، لأنهم يهتزون للشكر ويغتمون للكفران، والله تعالى يستوي في حقه الأمران، فالمعصية والطاعة في حقه سيان(٧)، بل يصح أن يكون الرب سبحانه وتعالى يمنع مما يرتاح به عباده، إجلالاً وتعظيماً(٨).

وعبادة العباد لا يتأثر بها الباري سبحانه وتعالى على حال، فهو بمثابة من أراد التقرب إلى السلطان بتحريك أنملته في زاوية حجرته، فإنه مستهين بنفسه،

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] ساقطة من خ.

(٣) ساقطة من ت.

(٤) انظر البرهان (٩٥/١س: ١ ـ ١١).

(٥) راجع عبارة الأستاذ في الوصول لابن برهان (٦٧/١).

(٦) راجع هذا التحرير في الإرشاد: ٢٦٩. والمستصفى (٦١/١).

(٧) هذه عبارة الغزالي في المستصفى (٦١/١). مع بعض التصرف من قبل الشارح.

(٨) يريد ـ والله أعلم ـ أن من سلبه الله نعمة، فقد أعطاه في الحقيقة. ﴿وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾.

وللخصوم مسلكان: أحدهما ـ [التعلق][١] [بتعاقل][٢] العقلاء شاهدا، فيزعمون أن الشكر واجب شاهدا. ثم يقضون بذلك على الغائب. وهذا ظاهر السقوط، فإن ما ذكروه ـ إن سلِّم لهم ـ فهو من جهة انتفاع المشكور، والرب تعالى متعال عن قبول النفع والضر، كما سبق.

الشرح

مُزْرٍ على عقله(٣). وعبادة [الخلق](٤) أجمعين كذلك بالإضافة إلى الله تعالى.

الثاني(٥): أن شكر العباد بأجمعهم ناقص بالإضافة إلى جلال الله تعالى وعظمته وكبريائه، قال الله سبحانه: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾(٦). ومع هذا، فكل من أثنى على الله، فثناؤه قاصر. قال رسول الله ﷺ: «لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك»(٧). لاسيما وقد منع في الشرع من إطلاق بعض كلمات المدح، كالعقل والشجاعة، وإن وصف بالعلم والكرم والقدرة(٨).

قال الإمام: **(وللخصوم مسلكان: أحدهما ـ التعلق بتعاقل العقلاء شاهداً)** إلى قوله **(والرب سبحانه [يتعالى](٩) عن قبول النفع والضر كما سبق)**(١٠). قال

التعليق

[١] في خ: التعليق.

[٢] في خ: تغافل.

(٣) راجع هذا المثال في: المستصفى (٦٢/١). وإحكام الآمدي (٦٩/١). وشرح العضد (٢١٧/١).

(٤) في ت: الحق. وهو خطأ.

(٥) لم يسبق ذكر الأول، ولعل قوله: وعبادة العباد.. إلخ. يصلح أن يكون أولا.

(٦) الآية (١٨٠) من سورة الأعراف.

(٧) راجع صحيح مسلم بشرح النووي (٢٠٣/٤).

(٨) راجع مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية (٤٨١/٢٢ ـ ٤٨٦). وانظر ص: ٢٢٧ هامش: ٦ من هذا الجزء.

(٩) في البرهان: متعال.

(١٠) راجع البرهان (٩٥/١س: ١٢ ـ ص: ٩٦س: ٤).

الشيخ أيده الله: (١٢/ب) ما تمسك به المعتزلة في هذه المسائل هو قياس في المعقولات[١]. وقد اختلف الناس، هل يجري القياس في المعقولات[٢]؟ على ما سيأتي الكلام فيه، إن شاء الله تعالى[٣].

والمعتزلة ينكرون ذلك[٤]، ثم يتمسكون في المعقولات بأقيسة، مع عُرُوِّها عما يعتبر في القياس العقلي من الجوامع العقلية. على ما سنبينه بعد ذلك، إن شاء الله تعالى. والذي يختص بهذا المكان أنه يرد عليه أوجه من الاعتراض:

أحدها ـ منع حكم الأصل[٥]. فإنا لا نسلم اتفاق العقلاء على وجوب الشكر لكل منعم، لا قبل ورود الشرع ولا بعد وروده.

الثاني ـ فساد وضع القياس[٦]. فإن هذا النوع من القياس لا يجري في المعقولات[٧].

التعليق

(١) راجع: شرح الأصول الخمسة: ٥٢١ ـ ٥٢٥. والإرشاد: ٢٨٩. ونهاية الإقدام: ٤٠٦، ٤٠٧. وغاية المرام: ٢٢٩.

(٢) راجع شرح الأسنوي والبدخشي على المنهاج (٣/٣٢، ٣٥).

(٣) راجع: (٤٣٤ ـ ٤٦٣) من الجزء الثاني.

(٤) راجع شرح الأصول الخمسة: ٢٢٥. وغاية المرام: ١٨٥.

(٥) هذا النوع من الأسئلة الواردة على القياس. والمنع إظهار دعوى المخالفة. واختلف أهل الجدل هل هذا الاعتراض يقتضي انقطاع المستدل أم لا؟ راجع في هذا الموضوع: البرهان (٢/٩٦٨). والكافية في الجدل: ٦٨. وإحكام الآمدي (٣/١٤٤). وشرح العضد (٢/٢٦١). وإرشاد الفحول: ٢٣٠. ونزهة الخاطر (٢/٣٥٣، ٣٥٤).

(٦) هذا نوع آخر من الاعتراضات الواردة على القياس. وعرفه إمام الحرمين بأنه: دعوى الوضع بما يقتضي فساد الموضوع. وانظر وجه التسمية بذلك في: الكافية في الجدل: ٦٨. وإحكام الآمدي (٣/١٤٣). وشرح العضد (٢/٢٦٠). وإرشاد الفحول: ٢٣٠. ونزهة الخاطر (٢/٣٥١).

(٧) لأن القياس يستدعي جامعا، والجوامع أربعة: حقيقة، وعلة، وشرط، ودليل، فلو جاز القياس عريا عنها، لأفضى إلى التجسيم والتشبيه. راجع النكت على البرهان (٨/أ). والإرشاد: ٨٣، ٨٤. والوصول لابن برهان (١/٦٨). وشرح البدخشي والأسنوي على المنهاج (٣/٣٢، ٣٥).

والمسلك الثاني - في توقع العقاب. وقد اندرج تحت ما سبق سؤالا وجوابا.

الشرح

الثالث - الفرق[1] بما ذكره الإمام. وقد فرق بفرق صحيح وكلام بالغ[2].

الرابع - [النقض][3]، فإن الله تعالى قد تحسن منه أمور لا تحسن من الخلق لو فعلوها. وذلك أن السيد لو ترك عبيده [وإماءه][4] يزنون ويرتكبون الفواحش، وهو مطلع عليهم، عالم بهم، قادر على منعهم، ولم يمنعهم، لعُدَّ ذلك قبحا. وقد فعل الله بعبيده، ولم يقبح منه.

فإن قيل: تركهم لينزجروا بأنفسهم، فيستحقون الثواب. قلنا: قد علم أنهم لا ينزجرون، فليمنعهم كرها، فكم من ممنوع من الفواحش بعُنَّة وعجز، فذلك [أولى][5] من تمكينهم مع العلم بأنهم لا ينزجرون[6].

قال الإمام: **(والمسلك الثاني - في توقع العقاب)** إلى قوله **(مع قيام البرهان القاطع الذي أقمناه على مخالفتهم)**[7]. قال الشيخ ﷺ: وجه تقرير

التعليق

(١) هذا نوع آخر من الاعتراضات الواردة على القياس. وعرفه إمام الحرمين: بأنه المعارضة المتضمنة لمخالفة الفرع الأصل في علة الحكم. راجع الكافية: ٦٩. وانظر في الموضوع: إحكام الآمدي (٣/١٦٤). وشرح العضد (٢/٢٧٦). وإرشاد الفحول: ٢٢٩.

(٢) وذلك أن الشاهد ينتفع ويتضرر، والغائب لا ينتفع ولا يتضرر فافترقا. وراجع البرهان (١/٩٦س: ٣، ٤).

(٣) في ت: النقص. والصحيح النقض - بالضاد. وهو نوع آخر من الاعتراضات الواردة على القياس وله تعريفات منها: هو تخلف الحكم مع وجود العلة ولو في صورة واحدة. راجع الكافية في الجدل: ٦٩. وإحكام الآمدي (٣/١٥٤). وشرح العضد (٢/٢٦٨). وإرشاد الفحول: ٢٢٤. ونزهة الخاطر (٢/٣٦٣).

(٤) في ت: اماه.

(٥) أولا.

(٦) راجع هذا الإيراد في المستصفى (١/٦١). وإحكام الآمدي (١/٦٦).

(٧) راجع البرهان (١/٩٦س: ٥ - ٩٧س: أخير).

ومما يعد من غوامض الأسئلة كلام للخصوم في وجوب النظر.

والمسألة وإن كانت مرسومة في الشكر، فكل ما يدَّعي الخصم وجوبه عقلا، فمأخذ الكلام فيه واحد.

فإن قالوا: لو لم نقض بوجوب النظر عقلا لانحسمت دعوة الأنبياء [عليهم السلام][١]، وخُصِمُوا إذا دعوا، فلم يجابوا. فإن المدعوين يقولون: لا ننظر فيما جئتم به، فإن الوجوب مستدرك بالشرع، ولم يتقرر عندنا شرع يتضمن وجوب النظر.

وهذا أولا ليس برهانا في إثبات وجوب النظر. فيقع الدور في لزوم الدعوى. ولا يستمر هذا برهانا في إثبات وجوب ....

الشرح

الشبهة على أصولهم أنهم قالوا: ما أفضى إلى المحال، فهو محال. وهذا كلام صحيح.

ثم قالوا: حجج الأنبياء متوجهة على الخلق، وهي حق، وما أفضى إلى إبطالها وامتناع توجيهها، فهو باطل. وهذا أيضا كلام صحيح.

قالوا: والقصر في تلقي الوجوب على الشرع يفضي إلى إبطاله ورفعه بعد ثبوته، للزوم الدور، وتوقف وجوب النظر على تقدير الشرع، وتوقف تقدير الشرع على نظر الناظر، وتوقف نظر الناظر على وجوب النظر[٢].

وأما قول الإمام: (**وهذا أولاً ليس برهانا [على]**[٣] **وجوب النظر عقلا**)[٤].

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) راجع كيفية لزوم الدور ووجه الملازمة في: المستصفى (٦٢/١). والوصول لابن برهان (٦٩/١). والنكت على البرهان (٨/أ). وإحكام الآمدي (٦٥/١). وشرح العضد وحواشيه (٢١٣/١). وبيان المختصر (٣٠٨/١).

(٣) في البرهان: في إثبات.

(٤) راجع البرهان (٩٧/١س: ٢).

[النظر][١]. وإنما هي غائلة أبدوها في دعوة الأنبياء، وحقها أن تذكر في مشكلات الدعوة والإجابة.

ثم نفس العقل لا يدرك به وجوب النظر [البتة][٢]. ولابد من فكر مفضٍ - على زعمهم - إليه، فامتناع المدعوين عن الفكر المرشد إلى وجوب النظر العقلي كامتناعهم عن النظر المرشد إلى الواجب

الشرح

يعني أن هذا الكلام إنما يفيد مع من اعترف باستقرار الشرائع، وأما من جحد ذلك، فإن هذا الكلام لا ينتج له وجوب النظر عقلاً(٣).

وهذه الشبهة أجاب عنها بوجهين: **أحدهما** - قوله: **(ثم نفس العقل لا يدرك به وجوب النظر)**(٤). اعلم أنا قد قدمنا أن ما يدرك بالعقل من المعقولات ينقسم إلى أوَّلي، وهو الذي يصادف في أنفس العقلاء، غير مفتقر لسبب، ولا مقيد بشرط، وهذا هو الذي يجب اشتراك العقلاء فيه(٥). وليس وجوب النظر عند المعتزلة من هذا القبيل(٦). إذ لو كان كذلك، لما خلا عاقل في مضطرب

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] ساقطة من خ.

(٣) يريد الإمام - والله أعلم - أن ينفي التلازم بين وجوب شكر المنعم وبين وجوب النظر لمعرفة الله تعالى، لأن الشكر عند المعتزلة فرع المعرفة. راجع شرح الأصول الخمسة: ٨٧. ويريد الشارح أن يقول بأن قضية «من عرف شكر» هذه في حق المتشرعة، أما الجاحد للشرائع أو المعاند، فهو الذي يلزم من قوله الإفحام المفضي إلى الدور.

(٤) راجع البرهان (١/٩٧س: ٩).

(٥) راجع ص ٣٠٤ من هذا الجزء.

(٦) يقول القاضي عبد الجبار: «إن سأل سائل فقال: ما أول ما أوجب الله عليك؟ فقل: النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى، لأنه تعالى لا يعرف ضرورة، ولا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالتفكر والنظر». راجع شرح الأصول الخمسة ص: ٣٩. وانظر المحصل للرازي: ٤٦، ٤٧.

السمعي. فإن تعسف غبي وزعم أن نفس (٦/ب) العقل يدرك به وجوب النظر، كان مباهتا، ملتزما ألا يخلو عاقل في مضطرب أحواله عن العلم بوجوب النظر. وكيف يستقيم ادعاء ذلك مع مخالفتنا لهم؟ أم كيف ينقدح ما قالوه مع قيام البرهان القاطع الذي أقمناه على مخالفتهم؟

الشرح

أحواله عن العلم بوجوب النظر.

فلابد ـ والحالة هذه ـ أن يكون من القسم الثاني الذي يفتقر إلى سبق نظر. وإذا افتقر إلى سبق نظر، تأتّى للعاقل التوقف حتى يعلم وجوب النظر، كما **(١٣/أ)** تأتّى له ذلك عند دعاء الرسول، فيقول: لا أنظر حتى أعلم وجوب النظر، ولا أعلم وجوب النظر حتى أنظر، فيؤدي أيضا إلى الدور. فما لزمنا في السمع المنقول، ينعكس عليهم في قضيات العقول[١].

فإذا رجعوا إلى دعوى الضرورة، لم يستقم لهم ذلك مع مخالفتنا لهم[٢].

التعليق

(١) يريد ـ والله أعلم ـ أن الدور لازم على القائل بالإيجاب العقلي. وأن المذكور مشترك الإلزام، أي يلزم منه إفحام الأنبياء على تقدير كون الحسن والقبح عقليين، وذلك لأن وجوب النظر عند المعتزلة نظري، ولا يعلم إلا بالنظر والاستدلال، فحينئذ يقول المعاند للنبي: لا أنظر في معجزتك حتى يجب علي النظر، ولا يجب علي النظر في معجزتك إلا بنظري، فلا أنظر لئلا يجب علي النظر. فيلزم الإفحام. وكلما أبدت المعتزلة جوابًا عن ذلك، فهو جوابنا عما ذكروه. راجع هذا التقرير في: الشامل: ١١٦. والإرشاد: ٨ ـ ١٠. والوصول لابن برهان (١/٦٩، ٧٠). وإحكام الآمدي (١/٦٩). وبيان المختصر (١/٣٠٩، ٣١٠). وأجاب المقترح رحمه الله عن هذا الدور فقال: «والجواب عن هذا الدور من أوجه: **الأول** ـ هو أن مِنْ شرط الدور أن يتوقف كل ركن من أركانه على الآخر توقفا عقليا، وهذا ليس كذلك. **الآخر** ـ لا نسلم أنه لا ينظر حتى يجب النظر، بل من الجائز أن ينظر وإن لم يوجب النظر». راجع النكت (٨/أ). وانظر أجوبة أخرى في: بيان المختصر (١/٣١٠، ٣١١).

(٢) راجع ص: ٣١٢، ٣١٣ من هذا الجزء. وراجع الإرشاد (١٠/٢٥٩ ـ ٢٦٦). والمستصفى (١/٥٧). وغاية المرام: ٢٣٨.

فإن قالوا: يبعث الله إلى كل مدعو مَلَكاً ينفث في روعه ويردده بين إمكان العقاب لو ترك النظر، واستحقاق الثواب لو نظر، ثم العقل يستحثه على اجتناب العقاب. قلنا: هذا يوجب أن [لا][١] يخلو مدعوٌّ عن تقابل خاطرين، ونحن نعلم معظم المدعوين مضربين عن هذه الفنون، ولو سلم ما قالوه من معنى، فكيف يدرك المدعو كلام الملَك؟ والكلام عند الخصوم أصوات؟ وإن أدركه فلا يبالى به. وأي حاجة إلى ذلك وفي دعوى النبي مقنع عما هذوا به؟

الشرح

أم كيف ينقدح ما قالوه مع قيام البرهان القاطع الذي أقمناه على مخالفتهم، فيرجعون إلى النظر(٢)؟

قال الإمام: (**فإن قالوا: يبعث الله إلى كل مدعُوٍّ مَلَكاً**) إلى قوله (**عما هَذَوْا به**)(٣). قال الشيخ ﷺ: وهذا كلام واضح، ولئن وقع الاكتفاء في الإقدام على فعل النظر بخطور الخواطر حتى يكون ذلك قاطعاً للدور، فخطور هذه الخواطر عند بعثة النبي أولى(٤). فليقع الاكتفاء بذلك.

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) راجع ص: ٣١٢، ٣١٣ من هذا الجزء. وراجع الإرشاد (٢٥٩ ـ ٢٦٦). والمستصفى (١/٥٧). وغاية المرام: ٢٣٨.

(٣) راجع البرهان (١/٩٨ س: ١ ـ ٨).

(٤) راجع هذا الجواب في: المستصفى (١/٦٣). والإرشاد: ٢٧٠. والوصول لابن برهان (١/٧٠، ٧١). وأجاب المقترح رحمه الله بجواب آخر فقال: «قالوا جواباً عن الدور: إن الله تعالى يبعث إلى كل مدعو مَلَكاً ينفث في روعه فينظر. قال الشيخ ـ يعني المقترح نفسه: هذا لا يصلح لوجهين:

أحدهما ـ هو أن المَلَك إما أن يكلمه كلاماً نفسياً أو بحرف وصوت، والكلام النفسي على أصلكم لا يصح، وإن كلمه بحرف وصوت، فلم ندرك نحن كلام الملك.

الثاني ـ هو أن الملك إما أن يحثه أو يلجئه، إن ألجأه إلى ذلك فهو مكره، والمكره=

ثم التحقيق فيه أن النظر ممكن. وإنما يمتنع إيجاب ما لا يمكن

الشرح

قال الإمام: (**ثم التحقيق [في ذلك]**[١] **أن النظر ممكن**)[٢] إلى آخر المسألة. قال الشيخ وفقه الله: قوله: ثم التحقيق [في ذلك][٣] أن النظر ممكن[٤] إلى آخره. اعلم أن هذا الخيال إنما يلزم على القول باستحالة تكليف ما لا يطاق عقلاً[٥]. والصحيح عندنا جواز ذلك عقلاً[٦]. وسنبينه في موضعه، إن شاء الله تعالى[٧].

فإذا صح ذلك[٨]، لم يكن للإلزام ورود على حال[٩]. فإن تنزلنا على

التعليق

= عندكم لا يصح تكليفه، وإن حثه عليه - أي النظر - فيجوز مخالفته كما خالف النبي». راجع النكت على البرهان (٨/ب).

(١) الذي في البرهان: ثم التحقيق فيه.

(٢) راجع البرهان (٩٨/١ س: ٩ - أخير).

(٣) الذي في البرهان: ثم التحقيق فيه.

(٤) راجع البرهان (٩٨/١ س: ٩ - أخير).

(٥) وهو رأي الأكثر والمعتزلة والحنفية. راجع: نهاية الإقدام: ٤١٨، ٤١٩. والمستصفى (٨٧/١). والوصول لابن برهان (٨٢/١). وإحكام الآمدي (١٠٢/١). وشرح العضد (٩/٢). وشرح البدخشي (١٤٥/١). والموافقات (١١٩/٢). وشرح الكوكب المنير (٤٨٥/١).

(٦) وهو رأي أكثر الأشعرية. راجع: الإرشاد: ٢٢٦. وغاية المرام: ٣٢٣، ٣٣٨. وشرح تنقيح الفصول: ١٤٣. وشرح الأسنوي (١٤٨/١). وإرشاد الفحول: ٩.

(٧) راجع ص: ٣٤٣ من هذا الجزء.

(٨) أي صحة التكليف بما لا يطاق.

(٩) لأن الناظر إذا كان مستمعاً متمكناً من الاستماع والنظر والتدبر في كل ما يستمعه ويعقله، وظهرت المعجزة وتمكن من دركها، كان ذلك بمثابة جريان الخاطر - على زعم المعتزلة، إذ لا معنى للوجوب إلا ما ترجح فعله على تركه. راجع هذا التقرير في: الإرشاد: ١٠. ونهاية الإقدام: ٤٣٢، ٤٣٣. والمستصفى (٦٢/١).

امتناعه، فليس بشرط في التكليف بالاتفاق[1] علم المكلف به[2]. إذ لو كان كذلك، لما تصورت معصية ممن يجهل الحكم، ولم يكن الكفار عصاة بتكذيب الشرائع واعتقاد نفي النبوات[3]. وفي قواطع السمع ما يدل على خلاف ذلك. والشرائع مستقرة ببعثة الأنبياء، وتأييدهم بالمعجزات، وحصول العقول، والتمكن من الاستدلال.

وقوله: لا أنظر حتى أعلم [وجوب][4] النظر، ولا أعلم وجوب النظر حتى أنظر، كلام صحيح، ولكن لا تتوجه له به حجة، إذ لا حجة للخلق بعد إرسال الرسل[5]. ويحمل ذلك من المدعو على الجدال والعناد[6].

ومثاله: ما لو قال الأب لولده: التفت فإن وراءك سبعا عاديا[7] يهجم عليك. فيقول: لا ألتفت حتى أعلم وجوب الالتفات، ولا أعلم وجوب الالتفات ما لم أعلم السبع، ولا أعلم السبع حتى ألتفت. فيقال له: لاجرم تهلك وأنت غير معذور[8].

التعليق

(١) دعوى الاتفاق غير مسلمة تحتاج إلى تحرير محل نزاع: راجع ذلك في مسلم الثبوت وشرحه (١/٢١٨، ٢٢٠). وتقرير الشربيني على حاشية البناني (١/٢١٨، ٢٢٠). وسيأتي بحث هذه المسألة في ص: ٧٦٨، ٧٦٩ من هذا الجزء.

(٢) راجع المسألة في: الشامل: ١١٩. وإحكام الآمدي (١/١١٨). وشرح العضد (٢/١٦). والمسودة: ٥٢، ٥٣. وشرح الأسنوي (١/١٣٨). وبيان المختصر (١/٤٤٣).

(٣) راجع هذه المحاذير في: شرح العضد (٢/١٦، ١٧). ومسلم الثبوت وشرحه (١/١٥٢).

(٤) ساقطة من ت. والسياق يقتضيها.

(٥) وتأييدهم بالمعجزات بحيث يحصل بها إمكان المعرفة لو نظر العاقل فيها. انظر زيادة تحرير في: نهاية الإقدام: ٤٣٢. والمستصفى (١/٦٢).

(٦) والمعنى: ويحمل صدور ذلك القول من المدعو على الجدال والعناد.

(٧) والعادي: العدو. والعادي: الأسد. راجع القاموس المحيط (٤/٤٠٥).

(٨) راجع هذا المثال في: المستصفى (١/٦٢). والاقتصاد في الاعتقاد: ٧. وغاية المرام: ٣٣٨، ٣٣٩.

إيقاعه. فإن امتنع ممتنع تعرض للوعيد الذي بلَّغه النبي، ولا يشترط في وجوب الشيء علم المخاطب بوجوبه عليه، بل يشترط تمكُّنه من العلم.

الشرح

وكذلك النبي إذا بعث، وأُيِّد بالمعجزة، ودعا الخلق وقال: تعلمون ذلك بأدنى نظر في معجزتي، إذ العقول حاضرة، والأدلة منصوبة، والبراهين موجودة، والشواهد مشهودة[1]. فهذا كلام واضح، لا تناقض فيه، ولا مانع يمنع من التحصيل.

وأصل الشبهة غلط الخصوم واعتقادهم عنا أنا نقول: لا يستقر الشرع إلا بعد النظر. ولو كنا نقول ذلك، للزم السؤال. ولكنا نقول: الشرع مستقر ببعثة الرسل وتأييدهم بالمعجزات، نظر الناظر أو لم ينظر[2].

وقول الإمام: (**ولا يشترط في وجوب الشيء علم المخاطب بوجوبه عليه، بل يشترط تمكنه من العلم** [به][3]). يجب النظر فيما يرجع عليه هذا الضمير، وهو «الهاء»، في «به»: والصحيح أنه يرجع على الشيء، لا على الوجوب. فمعنى الكلام: لا يشترط في وجوب الشيء علم المكلف بوجوب ذلك عليه، **بل يشترط** تمكنه من العلم بالشيء. وإنما قلنا **(١٣/ب)** ذلك، لأن العلم بوجوب النظر[4] مستحيل قبل انتهائه نهايته[5]، فإذا كان العلم مستحيلا،

التعليق

(١) راجع نحو هذا التقرير في المستصفى (٦٢/١). وغاية المرام: ٣٢٨، ٣٣٨.

(٢) راجع هذا التقرير نفسه في المستصفى (٦٢/١). ولكن الغزالي لا يحصر الصدق في المعجزة. راجع ص: ٢٣٦ هامش: ٤ من هذا الجزء.

(٣) ساقطة من البرهان. وانظر النص في (٩٨/١ س: ١٠). وراجع الإرشاد: ١١.

(٤) الأولى أن يقول: مثلا.

(٥) يريد إن المكلف لا يتصور أن يفهم خطاب الوجوب في النظر الأول بحال، ولا يعلمه إلا بعد تقضِّيه. راجع هذا المعنى في ص: ٣٥٣ من هذا الجزء. وتقرير الشربيني على شرح المحلي (٢١٧/١). وشرح الكوكب المنير (٤٩٥/١).

والسر في ذلك أن النظر الأول لا يتصور (٧/أ) إلا كذلك، سواء فرض أخذه من السمع المنقول، أو من مدارك العقول. وعن هذا قيل: إن القربة التي لا يتصور التقرب بها إلى الله تعالى هي النظر الأول.

الشرح

فكيف يكون إمكانه شرطاً في الوجوب، وإمكان المستحيل مستحيل[١]؟

ولو كان المُمَكَّن منه شرطا، لصح أن يكون حصوله شرطاً[٢]، فلذلك حكمنا بأن الضمير إنما يعود على النظر، لا على العلم بوجوب النظر. ومعنى الكلام: صحة الوجوب على من يتمكن من النظر دون من يستحيل منه، كالأطفال والمجانين[٣].

قال: (**والسر في ذلك أن النظر الأول لا يتصور إلا كذلك، سواء فرض أخذه من السمع المنقول، أو من مدارك العقول**)[٤]. هذا كلام صحيح، إذ لا يتصور أن يعلم بوجوب واجب من لم يعلم الوجوب، فمن لم يستقر عنده بعدُ الحاكم، كيف يتصور أن يعلم حكمه[٥]؟ ومن هذا قضينا بأنه لا يتصور أن يكون الناظر عالما بالأحكام الشرعية إلا أن يكون عالما بقواعد العقائد[٦]. [ومن][٧]

التعليق

(١) يريد إن العلم يضاد النظر، وهو لو علم لم ينظر، لأنه لا يدري ما يفضي إليه النظر، فلا يتصور منه القصد إلى النظر الذي لم يحصل له. وراجع ص: ٣٤٨ من هذا الجزء.

(٢) إذ عدم الشرط يستلزم امتناع المشروط. راجع هذا الموضوع في: شرح العضد (١٦/٢، ١٧). وبيان المختصر (٤٤٨/١).

(٣) يريد بذلك أنه لا يكلف في الواقع إلا من يتحقق عجزه عن إيقاع المطلوب. راجع ص: ٣٤٧ من هذا الجزء. وحاشية السعد على العضد (١٠٢/١). وشرح الكوكب المنير (٣٠٨/١).

(٤) راجع البرهان (٩٨/١ س: ١٢).

(٥) قارن هذا بما في ص: ٢٦٨ من هذا الجزء. وراجع المحصل: ٤٤، ٤٥.

(٦) راجع ص: ٢٦٧، ٢٦٨ من هذا الجزء.

(٧) في البرهان: وعن. وانظر (٩٨/١س: ١٣).

هذا قيل: إن القربة التي لا يتصور التقرب بها إلى الله تعالى هي النظر الأول[١].

وأراد [ههنا][٢] بالتقرب[٣]: قصد الفاعل إلى إيقاع العمل طاعة[٤]. وهذا القصد قد يستحيل اشتراطه في بعض الطاعات[٥]، وقد يجب تحصيله في بعضها[٦]. فإذا وقع له الإخلال به، لم يصح العمل. وقد يجوز أن يحصل، ولكن لا يوجب الشرع ذلك[٧].

فأما الموضع الذي يستحيل القصد فيه، فهو النظر الأول، وكذلك القصد عند موجبه، وكذلك المعرفة المترتبة على النظر الأول[٨]، فإنه لا يتصور إيقاعها طاعة، إذ الناظر لا يقصد إلى معرفة مخصوصة، إذ العلم يضاد النظر، وهو لو علم لم ينظر، لأنه لا يدري ما يفضي إليه النظر، فلا يتصور منه القصد إلى التقرب بالمعرفة التي لم تحصل له، ونظره ينافيها. وكذلك إرادة الطاعة أيضاً لا يشترط أن يقصد بها التقرب، إذ لو افتقرت إلى إرادة، لتسلسل القول.

التعليق

(١) راجع في هذا الموضوع: الأمنية في إدراك النية للقرافي: ٤، ٣٥. وانظر في أول واجب: الشامل: ١٢٠. والمحصل: ص: ٤٧. والمواقف: ٣٢. وانظر تحقيق المسألة في: فتح الباري (١/٧٠، ٧١)، (١٣/٣٤٨ - ٣٥٤). الطبعة المرقمة.

(٢) في ت: هاهنا.

(٣) وقال المقترح تعليقا على هذا: «قوله: قربة، مسامحة وتجوز، لأنه عنى ما وقع موقع القرب، لأن التقرب لا يصح حتى يعلم المتقرب له، وتقرب بلا متقرب له محال». راجع النكت (٨/ب).

(٤) راجع معنى القربة في: التعريفات: ١٧٤. وشرح الكوكب المنير (١/٣٨٥).

(٥) كالمعرفة والنظر الأول والقصد إليه. وسيمثل لها الشارح. راجع كتاب الأمنية: ٣٥ - ٣٨. وفتح الباري (١/١٣).

(٦) كالصلوات والطهارات والنسك. وسيعرفها الشارح بأنها: كل عبادة بدنية لم يظهر لها مقصد عاجل. وراجع كتاب الأمنية: ٢٧، ٢٨.

(٧) مثل استصحاب النية أثناء العمل، فإن ذلك معفو عنه. راجع تمثيل الشارح فيما بعد. وانظر الموافقات (٢/٣٢٣).

(٨) راجع الخلاف في مسألة: أول واجب: الشامل ص: ١٢٠، ١٢١. وشرح الأصول الخمسة: ٦٩. والمحصل: ٤٧. والمواقف: ٣٢. وفتح الباري (١٣/٣٤٨).

مسألة:

لا حكم على العقلاء قبل ورود الشرع، بناءً على أن الأحكام هي الشرائع بأعيانها، وليست [الأحكام][١] صفات للأفعال. وهذه المسألة تفرض فيما لا يقضي الخصوم فيه بتقبيح عقل أو تحسين.

الشرح

وأما الموضع الذي يجب تحصيل هذا القصد فيه: فكل عبادة بدنية لم يظهر لها مقصد عاجل، فإنها لا تقع إلا إذا قصد بها التقرب(٢). وسيأتي لهذا تقرير حسن في موضعه من هذا الكتاب(٣).

وأما الموضع الذي يصح تحصيلها ويزداد ثواب المكلف بسببها، وإن كان لا يشترط ذلك في حقه: فاستصحاب النية بالتحقيق في أثناء الأعمال، فإن ذلك معفو عنه [تكرما](٤) من الله تعالى على العباد. فلو اتفق حصول النيات، لكان [أعلى](٥) وأفضل(٦).

قال الإمام: (**مسألة: لا حكم على العقلاء قبل ورود الشرع، بناء على أن الأحكام هي الشرائع بأعيانها**) إلى قوله (**على من لا ينتفع ولا يتضرر**)(٧). قال الشيخ رضي الله عنه: قوله: لا حكم على العقلاء قبل ورود الشرع، نفي عام لجميع الأحكام(٨)،

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) راجع كتاب الأمنية: ٢٧، ٢٨. والموافقات (١٤٩/١)، (٢١٥/٢).

(٣) راجع ص: ٧١٢ من هذا الجزء.

(٤) في ت: تكريما.

(٥) في ت: أعلا.

(٦) راجع في هذا الموضوع: الموافقات (٢٠٢/٢ - ٢٠٦، ٣٣٠). وكتاب الأمنية: ٤٢.

(٧) راجع البرهان (٩٩/١ س: ١ إلى ص: ١٠١ س: ١).

(٨) لكن الذي يناسب نفي العموم هو التعبير بالأفعال كما هو عند الغزالي والآمدي وابن برهان وغيرهم.

وقد افترقت المعتزلة، فذهب بعضهم إلى أن ما لا يعيِّن العقل فيه قبحا و[لا][١] حسنا، فهو على الحظر قبل ورود الشرع. وذهب آخرون إلى أنه على الإباحة.

الشرح

لكن المراد نفي الأحكام الشرعية بجملتها(٢). على ما سيأتي بيان قسمتها.

واختلفت مذاهب المعتزلة في الأحكام قبل ورود (١٤/أ) الشرع على ثلاثة مذاهب(٣): ذكر الإمام مذهبين(٤)، ولم يذكر الثالث. والذي أغفله هو مذهب الوقف. إلا أن يكون لم ير الوقف مذهبا. إذ الواقف لم يحكم لا بنفي ولا بإثبات(٥). ولكنه رد على الفريقين جميعاً.

ومن العجب أنهم حكموا بذلك فيما لا يقضي العقل فيه بتحسين ولا تقبيح، ثم حظر بعضهم مستنداً إلى العقل، وتوقف بعضهم مستنداً إلى العقل.

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) لأن الشرائع هي الأحكام، وإذ لا شرع فلا حكم. وهذا مفهوم من كلام الإمام وإن لم يصرح به. وراجع مناقشة من عبَّر: ب (لا حكم) في شرح البدخش والأسنوي (١٢٣/١ - ١٢٥).

(٣) لم يحرر الشارح مذهب المعتزلة تحريراً تاماً، وحرره الآمدي وابن الحاجب فقال الآمدي: «وأما المعتزلة، فإنهم قسموا الأفعال الخارجة عن الأفعال الاضطرارية إلى ما حسنه العقل، وإلى ما قبحه. وإلى ما لم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح». ثم قال عن القسم الثاني: «وما لم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح، فقد اختلفوا فيه: فمنهم من حظره، ومنهم من أباحه، ومنهم من وقف عن الأمرين». راجع الإحكام (٦٩/١، ٧٠). وشرح العضد على ابن الحاجب (٢١٨/١). وشرح الأسنوي (١٢٤/١). وحدد الأصفهاني في شرح مختصر ابن الحاجب أصحاب المذهبين الأولين فقال: المذهب الأول: الحظر، وهو مذهب البغدادية من المعتزلة. والثاني الإباحة: وهو مذهب معتزلة البصرة». راجع بيان المختصر (٣١٧/١).

(٤) هما الحظر والإباحة.

(٥) لكن عدم الحكم حكم فالأولى ذكره.

وهذا غريب أن يحكم بالعقل في موضع لا يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح[1].

وإنما احتيج إلى فرض المسألة فيما لا يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح، لأن القوم متفقون على أن ما أدرك العقل حسنه، فليس بمحظور. وما أدرك العقل قبحه فليس بمباح[2]. فلذلك كانت المسألة مفروضة فيما لا يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح[3]. ولذلك ورد الإشكال وظهر التناقض ظاهراً[4].

ولكن مراد القوم بهذا القسم الذي زعموا أنه يتلقى من الشارع، على حسب ما تقدم بيانه[5]. هذا موضع الاختلاف. ومعنى قولهم: فيما لا يقضي العقل بحسنه ولا بقبحه، أي بالنظر إلى صفات نفسه على الاختلاف السابق أيضاً[6]. فإن الذي تستقل العقول بدركه لا يتوقف على ورود الشرائع، بل لا يتصور أن يتصرف الشارع فيه بنسخ أو نفي أو إثبات، ولا يتصور أن يتغير حكمه[7].

فهذا القسم خاصة إذا لم يرد الشرع بحكم فيه، تختلف مذاهبهم فيه.

التعليق

(١) يريد بهذا التعجب ـ والله أعلم ـ أنه ما دام الخلاف فيما لا يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح، فكيف يستجهن المعتزلة من أصحاب الحظر والإباحة إطلاق لفظ الحظر والإباحة ـ وهما محل النزاع ـ في موضع لا يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح. وراجع هذا المعنى في إحكام الآمدي (٧١/١)

(٢) أي أن الأحكام عندهم صفات للأفعال، قال القاضي عبد الجبار: «إن الحسن لا ينفك عن الوجوب في الواجبات الشرعية.. وأن الوجوب يتفرع على الحسن، فلا يكون الواجب واجبا حتى يكون حسناً». راجع شرح الأصول الخمسة: ٧٦.

(٣) أي فيما قصر العقل عنه، وذلك لخفاء وصفه عن القبول. راجع النكت على البرهان (٥/أ): ص: ٢٨١ هامش: ٤ من هذا الجزء.

(٤) أي في موقفهم من المسألة.

(٥) راجع ص: ٢٨٢ هامش: ٣.

(٦) راجع ص: ٢٨٢ هامش: ٣.

(٧) راجع هذا الموضوع في المسودة: ٤٨٤. وشرح الكوكب المنير (٣٠٥/١).

والذي تقتضيه أصولهم هو الجاري عليها الوقف[1]. وإنما كان هذا هو الجاري على أصولهم، لأن الشرع عندهم إذا ورد بحكم في هذا، فإنه إنما يرد به بناء على صفة تقتضي معنى أو طلباً أو إذناً. فالشرع في معنى الكاشف لمعقول الصفة المستورة، لا منشئ [حكمٍ][2] على الحقيقة[3].

وإذا كان كذلك، فما من فعل لم يظهر حسنه ولا قبحه، إلا ويتصور أن يرد الشرع بطلبه، فيتبين العقلاء أنه كان على صفة الحسن، أو يمنعه فيظهر للعقلاء أنه كان على صفة القبح، أو بالتخيير فيه فيتبين للعقلاء استواء الأمرين وامتناع ترجيحه. وهذا المذهب الذي ذكرناه أنه أجرى المذاهب على أصولهم، هو الذي أغفل الإمام نقله[4]. ومذهبنا نحن أيضاً أن الأفعال قبل ورود الشرع على الوقف[5]. ولكن المراد بالوقف عندنا غير ما أراده المعتزلة من الوقف،

التعليق

(١) بمعنى التوقف، وهو هنا ليس لتعارض الأدلة، بل لعدم الدليل على التعيين. راجع في هذا الموضوع: حاشية السعد على شرح العضد (٢٢١/١). وشرح تنقيح الفصول: ٩١.

(٢) في ت: حكما.

(٣) راجع ص: ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٩٧ من هذا الجزء. وشرح تنقيح الفصول: ٩١. وإرشاد الفحول: ٧.

(٤) قال المقترح: «اختلف المعتزلة في ذلك - يعني فيما لا يقضى فيه بحسن ولا قبح - منهم من جعله على الحظر قبل ورود الشرع، ومنهم من جعله على الإباحة، ومنهم من جعله على الوقف. والوقف أقرب إلى مذهبهم، لأن كل واحد من القبح والحسن محتمل. وليس أحد الاحتمالين بأولى من الآخر». راجع النكت على البرهان (٩/أ).

(٥) وهو مذهب أكثر الحنابلة وبعض الشافعية وجميع أهل الظاهر. راجع: إحكام ابن حزم (٤٧/١). والمسودة: ٤٧٤ - ٤٨٤. وهو أوسع مرجع في المسألة. وهو رأي ابن قدامة. راجع الروضة مع شرحها نزهة الخاطر (١١٩/١). اختاره الإمام فخر الدين الرازي: راجع المحصول (٢٠٩/١/١). وشرح الأسنوي (١٢٤/١). وهو قول بعض الحنفية وعامة أهل الحديث. راجع: التقرير والتحبير شرح التحرير (٩٩/٢).

لالتباس الأحكام بسبب التباس الصفات[1]. بل المتكلمون قاطعون بانتفاء الأحكام قبل ورود الشرائع، بناء على استحالة تكليف ما لا يطاق عقلاً[2].

ومن التكليف بالمحال عندهم التكليف من غير دليل[3]. وأما نحن فنقف عن الحكم قبل ورود الشرائع، تقديراً لاحتمال أن يكون الله تعالى كلف الخلق وإن لم يجعل لهم إلى معرفة الحكم طريقا[4]. لا لأن الأحكام تتبع الصفات، وهي ملتبسة[5]، ولكن لما جاءت الشرائع أخبرت عن انتفاء حكم الله تعالى عن العباد قبل ورود الأنبياء. قال الله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[6]. فمذهبنا يساوي مذهب المعتزلة في الحكم، ويفارقه في الطريق[7].

وأما أصحاب الحظر، فيصح (١٤/ب) أن يتمسكوا بوجهين:

التعليق

(١) نقل الأسنوي عن الفخر الرازي تفسيرات لهذا الوقف فقال: «ثم هذا الوقف تارة يفسر بأنه لا حكم، وهذا لا يكون وقفاً، بل قطعاً بعدم الحكم. وتارة بأنا لا ندري هل هناك حكم أم لا؟ وإن كان هناك حكم، فلا ندري أنه إباحة أو حظر». ثم إنه اختار - أي الفخر الرازي - في آخر المسألة تفسيره بعدم العلم، فقال: «وعن الأخير إن مرادنا بالوقف: أنا لا نعلم أن الحكم هو الحظر أو الإباحة». راجع شرح الأسنوي (١/١٢٥). والمحصول (١/١/٢١٠). وقال المقترح مبيناً الفرق بين وقف المعتزلة ووقف غيرهم: «إلا أن الفرق بيننا وبينهم أنهم يقفون وقف شك، ونحن نقف وقف جزم بقطع باتٍّ أن لا حكم قبل ورود الشرع، وهم مترددون بين الحظر والإباحة». راجع النكت على البرهان (٩/أ).

(٢) راجع: ٣٥٩، ٣٦٥ من هذا الجزء.

(٣) أي جوازه عقلاً. أما شرعاً فقواطع السمع على خلافه. راجع ص: ٣١٩، ٣٤٤ من هذا الجزء. وراجع في استحالته شرعاً نهاية الإقدام: ٤٢٧.

(٤) هذا مبني على القول بالتكليف بما لا يطاق. وهو محال شرعا. كما سيأتي في ص: ٣٤٥ من هذا الجزء.

(٥) أي كل واحد من الحسن والقبح محتمل فيها. راجع ٣٢٧ هامش: ٤من هذا الجزء.

(٦) الآية (١٥) من سورة الإسراء.

(٧) توقف الأشعرية لعدم السمع، وتوقف المعتزلة لتعارض الأدلة فافترقا. راجع حاشية السعد على العضد (١/٢٢١).

فأما أصحاب الحظر، فيلزمون الأضداد التي لا انفكاك عن جميعها، وليس يتحقق العروُّ عن جملتها.

فإن حظروا جميعها، كان ذلك تكليف ما لا يستطاع، وإن خصصوا بالحظر شيئا عن شيء من غير تقبيح العقل وتحسينه، لم يخف سقوط هذا المذهب. وإن خصصوا الحظر بما يعتقدون جواز الخلو عنه أصلا، [فمرجعهم][1] إلى أن التصرف في ملك الغير

الشرح

أحدهما ـ أن الشيء إذا احتمل أن يكون حسنا، وأن يكون قبيحا، فيكُفَّ عنه، لما ألف عند العقلاء من قضية الاحتياط. ويشهد له من الشرائع تغليب أمر الحظر عند اختلاط الميتة والمذكاة(٢).

الثاني ـ أن التصرف في ملك الغير بغير إذنه قبيح، والله تعالى هو المالك، ولم يأذن(٣). والإلزام من الإمام صحيح في حظر الشيء وضده، مع استحالة الخلو عنهما جميعا، (**فإن حظروا جميعها، كان ذلك تكليف ما لا يطاق، وإن خصصوا بالحظر شيئا عن شيء من غير تحسين العقل وتقبيحه، لم يخف سقوط هذا المذهب**)(٤).

وقول الإمام: (**وإن خصصوا الحظر بما يعتقدون جواز الخلو عنه أصلا**

التعليق

[١] في خ: فمستندهم.

(٢) وذلك للجهل بالتعيين فحرمتا احتياطا. راجع مزيدا من الأمثلة في: القواعد والفوائد الأصولية: ٩٤ ـ ١٠٤. وراجع تقرير هذا الوجه في: فواتح الرحموت (١/٥٠).

(٣) راجع تقرير هذا الوجه في: المستصفى (١/٦٤). والوصول لابن برهان (١/٧٣). وشرح العضد وحواشيه (١/٢١٩). وبيان المختصر للأصفهاني (١/٣١٩ ـ ٣٢١). وشرح البدخشي والأسنوي (١/١٢٨، ١٣١). وشرح الكوكب المنير (١/٣٢٧). ونزهة الخاطر (١/١١٨).

(٤) راجع البرهان (١/٩٩س: ١٣).

من غير إذنه قبيح. وقد مضى من الكلام ما يدرأ هذا الفن.

ثم قال الأستاذ [رحمه الله][١]: من ملك بحرا لا ينزف، واتصف بالجود، واستغنى عن جود الملك، ومملوكه عطشان لاهث، والجرعة ترويه والنَّفِيَّة من الماء تكفيه، ومالكه ناظر إلى عطشه، فلا يدرك بالعقل (٧/ب) تحريم القدر [النزر][٢] من البحر الذي لا ينقصه ما يؤخذ منه نقصا محسوسا. ولا حاجة إلى هذا الفن مع وضوح مسالك البرهان.

الشرح

لمستندهم أن التصرف في ملك الغير قبيح بغير إذنه)(٣). وهذا القسم الذي ذكره الإمام غير متصور عندي، بل ما من شيء يجوز العرُوُّ عنه أصلا، إلا وله ضد لابد من التلبس به. وتصوير شيء لا ضد له يصح العرو عنه محال.

وفرض أمر يجوز العرو عنه وعن ضده باطل. فما ذكره ليس بعذر، ولا يمكن تنزيل المذهب عليه(٤).

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] في البرهان: النذر.

(٣) راجع البرهان (١/٩٩س: ١٣).

(٤) يريد بهذا الاعتراض ـ والله أعلم ـ أن ما كان من قبيل الأفعال الاضطرارية كالتنفس والحركة وسدِّ رمق وغيره، ليس يدخل في محل الخلاف. لاسيما وقد حكي إجماعا. قال ابن حزم: «وقال آخرون: بل هي على الحظر حاشا الحركة النقلية من مكان إلى مكان وشكر المنعم فقط». راجع الإحكام (١/٤٧). ولعل الشارح يقصد خروج الحركات من محل الخلاف على ما حكاه ابن حزم. وبالتالي لا يمكن تنزيل المذهب الحاظر عليه. وراجع حكاية مسألة الإجماع في خروج ما كان من قبيل الاضطراري من محل النزاع: المسودة: ٤٧٦. وشرح الكوكب المنير (١/٣٢٨). والقواعد والفوائد الأصولية: ١٠٩. وحاشية البناني على شرح المحلي (١/٦٥).

وأما أصحاب الإباحة، فلا خلاف على الحقيقة بيننا وبينهم، فإنهم لم يعنوا بالإباحة ورود خبر عنها، وإنما أرادوا استواء الأمر في الفعل والترك، والأمر على ما ذكروه.

نعم، لو قالوا: حق على المالك أن يبيح، فهذا ينعكس [عليهم][1] الآن بالتحكم في تفاصيل النفع والضر على من لا ينتفع ولا يتضرر.

الشرح

وقوله: (**وأما أصحاب الإباحة، فلا خلاف على الحقيقة بيننا وبينهم**)(٢) إلى آخره. ليس الأمر على ما قال. بل الخلاف قائم بيننا وبينهم، فإنا نقول: المباح اسم مفعول يستدعي مبيحا، فإن أسماء المفعولين تستدعي المصادر، وكذلك أسماء الفاعلين، والإباحة عندنا: هي التخيير من الله تعالى بين الفعل والترك، وذلك إنما يعرف بخبر الله تعالى، فإذا لم يخبر عنه، لم يتصور علم ذلك(٣). والمعتزلة(٤) تزعم أنها توصلت بالعقول إلى الإذن، وذكروا وجوهاً نذكرها ثم نبين فسادها.

فمنها ـ أنهم قالوا: إن الله خلقها من غير غرض له فيها، مشتملة على منافع [علمناها](٥)، فلا مضرة عليه في الانتفاع [بها](٦)، إذ لا يتصور أن تنقص مملكته بسبب ذلك، فهذه أشياء كل واحد منها يدل على الإذن(٧).

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) راجع البرهان (١/١٠٠س: ٧).

(٣) راجع هذا الإيراد في: المستصفى (١/٦٣، ٦٤). وإحكام الآمدي (١/٧١).

(٤) القائلون بالإباحة منهم.

(٥) في ت: أعلمنا ذلك.

(٦) ساقطة من ت. والسياق يقتضيها.

(٧) راجع هذا الدليل وجوابه في: إحكام الآمدي (١/٧١). وشرح الأسنوي والبدخشي (١/١٢٦ ـ ١٣١). وبيان المختصر (١/٣٢٢). وتقرير الشربيني على شرح المحلي (١/٦٨).

فنقول: هذه أوهام باطلة وخيالات فاسدة.

وأما قولهم: إنه لما خلقها نافعة، كان ذلك دليل الإذن، ففاسد، فإن إعلام المالك إيانا أن طعامه نافع لا يكون إذنا، وكذلك يمكن أن يكون إعلام الباري إيانا أنها نافعة ليس إذناً[1]، بل ليدرك ثواب الاجتناب[2].

فإن قالوا: الباري سبحانه وتعالى لا يتضرر، والواحد منا يتضرر بالتصرف في مخلوقاته، فإنه يجري مجرى التصرف في السراج بالاستضاءة، وفي الجدار بالاستظلال، ومنع ذلك قبيح. قلنا: إن صح ذلك، فليقبح من الله تعالى منع عباده من لذاتهم وقضاء أوطارهم، فإن ذلك لا يضره بوجه[3].

فإن قالوا: إنما منع الله سبحانه العباد مما يعلم أنه يضرهم، وإن كانوا لا يقفون على وجه ذلك[4]. قلنا: فما من شيء إلا ويمكن أن تكون فيه مضرة خفية[5]، لا جرم فتوقف الإذن على ورود الشرع.

فإن قالوا: فالله سبحانه قادر على أن يخلقها عرية عن الطعوم[6]، وكان

التعليق

(١) راجع هذا الدليل وجوابه في: إحكام الآمدي (١/٧١). وشرح الأسنوي والبدخشي (١/١٢٦ - ١٣١). وبيان المختصر (١/٣٢٢). وتقرير الشربيني على شرح المحلي (١/٦٨).

(٢) أي أنا لا نسلم أن الانتفاع لا يحصل بدون التناول، لجواز أن يكون خلقها الله ليصبر المكلف على ترك التناول، فيثاب على الصبر. وراجع في هذا المعنى: المراجع السابقة.

(٣) حاصل هذا الدليل وجوابه يرجعان إلى قياس الغائب على الشاهد وهو باطل. راجع المستصفى للغزالي (١/٦٤). وإحكام الآمدي (١/٧٢). وشرح البدخشي والأسنوي (١/١٢٨، ١٣١).

(٤) كالسموم. كذا عند البدخشي (١/١٣١). وعند الشارح في ص: ٦٦من هذا الجزء.

(٥) أي لا يدركها العقل. كذا عند الغزالي في المستصفى (١/٦٤).

(٦) قال الأسنوي: «اعلم أن ذكر الاغتذاء في هذا التقسيم مفسد، لأن الاغتذاء لا يحرم منعه، لكونه مضطرا إلى تناول ما يغذيه..» راجع شرح الأسنوي (١/١٢٩). وقد=

قادراً على أن لا يخلق فينا الذوق، فخَلْقُ الطعم فيها والذوق فينا، دليل على أنه أراد انتفاعنا بها[1]. قلنا: (١٥/أ) الأشعرية وأكثر المعتزلة مطبقون على استحالة عروها عن الطعوم. فمن سلم أن ذلك مقدور؟ وإن سلم، فلسنا نسلم أنه خلقها لذلك. فلعله [خلقه][2] لا لعلة، أو لعلة خلقها لندرك ثواب اجتنابها[3].

ومن سلم أن أفعال الله تعالى كلها معللة؟ بل خلق العالم كله لا لعلة[4].

ثم نقول: بما تنكرون على أصحاب الحظر إذا تمسكوا بأن التصرف في ملك الغير بغير إذنه قبيح[5]؟ وبم تردون على أصحاب الوقف إذا توقفوا حتى يرد الشرع لا لالتباس الصفات[6]؟ فلا يبقى مع القوم إلا محض التحكم.

والكلام في هذه المسألة والتي قبلها فرع من فروع التحسين والتقبيح. وفي بناء المسألتين على الأصل السابق كفاية في إبطال مذاهب القوم[7].

التعليق

= سبق في ص: ٣٣٠ هامش: ٤. أن ما كان من قبيل الأفعال الاضطرارية لا يدخل في محل النزاع، ومنها ما سد الرمق.

(١) راجع هذا الإيراد نفسه وجوابه في المستصفى (١/٦٤، ٦٥). قال الآمدي: «هذا مبني على وجوب رعاية الحكمة في أفعاله تعالى، وهو ممنوع». راجع الإحكام (١/٧٢).

(٢) هكذا في ت. والمراد خلق العالَم. كما في المستصفى (١/٦٥).

(٣) راجع هامش: ١ من هذه الصفحة.

(٤) راجع في هذا الموضوع: نهاية الإقدام: ٣٩٧. والشامل: ٦٧٨. وغاية المرام: ٢٢٤. والمحصل: ٢٠٥. وإحكام ابن حزم (٢/١١٤٨). وتخريج الفروع على الأصول للزنجاني: ٣٨ ـ ٤١. والمسودة: ٦٣. وشرح الكوكب المنير (١/٣١٢).

(٥) هذا السؤال طرحه الغزالي لإلزام المعتزلة، وتابعه الشارح في ذلك. انظر المستصفى (١/٦٤).

(٦) راجع هذا السؤال وجوابه في المرجع السابق.

(٧) أي هاتان المسألتان يبحثهما الأشاعرة بعد تسليم الحسن والقبيح العقليين، مع أنه إذا بطل الأصل، لم يجب شكر المنعم عقلا، ولم يكن للأشياء حكم قبل الشرع. ولكن جرت العادة أن يتنزلوا ويسلموا لهم صحة القاعدة، ويبطلوا مع ذلك كلامهم في هذين=

فصل

يجمع التكليف ومعناه، ومن يكلف، وما يجوز التكليف به.

فأما التكليف فقد قال القاضي: [أبو بكر رحمه الله][1]: إنه الأمر بما فيه كلفة، والنهي عما في الامتناع عنه كلفة. وإن جمعتهما قلت: الدعاء إلى ما فيه كلفة. وعدَّ الأمر على الندب، والنهي على الكراهية من التكليف.

والأوجه عندنا في معناه: أنه إلزام ما فيه كُلفة، فإن التكليف يشعر بتطويق المخاطب الكلفةَ من غير خِيَرة من المكلَّف، والندب

الشرح

وعلى الجملة، فالأوهام غالبة على القوم في اعتبارهم أفعال الله تعالى بأفعال عباده مع استيلاء الأغراض على البشر واستحالتها في حق الله ﷻ ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾(٢). ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾(٣). نسأل الله العصمة من الخذلان.

قال الإمام: (**فصل - يجمع التكليف ومعناه، ومن يكلف، وما يجوز التكليف به**) إلى قوله (**وذلك يستدعي قولا مقنعا في تكليف ما لا يطاق**)(٤).
قال الشيخ رضي الله عنه: التكليف لا يعقل إلا باجتماع أربعة أمور: التكليف(٥)، وهو

التعليق

= الفرعين بخصوصهما، لقيام الدليل على إبطال حكم العقل فيهما، راجع هذا التوجيه في: شرح البدخشي والأسنوي (١/١١٧، ١١٩). وشرح العضد وحواشيه (١/٢١٦).

[١] ساقطة من خ.

(٢) الآية (٩١) من سورة الأنعام.

(٣) الآية (٢٣) من سورة الأنبياء.

(٤) راجع البرهان (١/١٠١س: ٢ - ص: ١٠٢س: ٨).

(٥) بصفة كونه ركنا وهو نفس الحكم. أما ما قامت به الأركان، فهو التكليف بالمعنى الحاصل بالمصدر.

والكراهية يفترقان [بتخيير][1] المخاطب. والقول في ذلك قريب، فإن الخلاف فيه آيل إلى المناقشة في عبارة [الشرع][2]. نعم، الشرع يجمع الواجب والحظر والندب والكراهية. [فأما][3] الإباحة، فلا ينطوي عليها معنى التكليف.

الشرح

المصدر، والمكلِّف، وهو من يقوم به التكليف، والمكلَّف هو الذي استدعي منه الفعل، والمكلف به، وهو المطلوب(٤). وإنما تشتق أسماء الفاعلين والمفعولين من المصادر.

فلابد من تقديم الكلام على التكليف، وهو اسم مشتق من الكلفة(٥)، وهذا هو المعنى الغالب في الأحكام(٦). وإلا فقد يطلب الله تعالى من العباد فعل ما لا مشقة عليهم فيه، وينهاهم عما لا مشقة عليهم في تركه، كالأمر بتناول الطعام والشراب، والنهي عن تناول السموم والقاذورات. ولكن هذه صور نادرة، فأطلق الاسم باعتبار الأمر العام، والخيرة تناقض التكليف، والإلزام التكليف فيه ظاهر، لا جرم اتفق القاضي والإمام على صحة إطلاق اللفظ على الوجوب والحظر، وعلى منع الإطلاق على الإباحة(٧)، واختلفا في الإطلاق

التعليق

[١] في خ: بتخير.
[٢] ساقطة من خ.
[٣] في خ: وأما.

(٤) الذي جرى عليه أكثر الأصوليين في تقسيم أركان الحكم إلى أربعة: الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم فيه ونفس الحكم. راجع المستصفى (١/٨٣). وإحكام الآمدي (١/٦١). وشرح العضد (١/١٩٩). وشرح الكوكب المنير (١/٤٨٤).
(٥) راجع الصحاح (٤/١٤٢٤). والمعجم الوسيط (٢/٧٩٥). والتعريفات: ٦٥.
(٦) أي إلزام مقتضى خطاب الشرع، فيتناول الأحكام الخمسة. راجع المسودة: ٣٦. وشرح الكوكب المنير (١/٤٨٣).
(٧) قال الآمدي في بيان وجه المنع: «إن التكليف إنما يكون بطلب ما فيه كلفة ومشقة، ومنه قولهم: كلفتك عظيما، أي حملتك ما فيه كلفة ومشقة، ولا طلب في المباح،=

وقد قال الأستاذ [رحمه الله][١]: إنها من التكليف، وهي هفوة ظاهرة. ثم فسر (٨/أ) قوله: بأنه يجب اعتقاد الإباحة. والذي ذكره ردُّ الكلام إلى الواجب. وهو معدود من التكليف.

فإن قيل: هل تعدون الإباحة من الشرع؟ قلنا: هي معدودة منه، على تأويل أن الشرع ورد بها.

الشرح

على الندب والكراهة(٢).

والذي منع الإمام من الإطلاق، اعتقاده أن الندب والكراهة يقترنان بالتخيير بين الفعل والترك(٣). فقال: التخيير مع التكليف متناقض(٤). والصحيح

التعليق

= ولا كلفة، لكونه مخيرا بين الفعل والترك». راجع الإحكام (٩٦/١). ونقل ابن تيمية عن صاحب «المغني» قوله: «والتحقيق في ذلك عندي أن المباح من أقسام أحكام التكليف، بمعنى أنه يختص بالمكلفين، أي أن الإباحة أوالتخيير لايكون إلا لمن يصح إلزامه بالفعل أو الترك، فأما الناسي والنائم والمجنون، فلا إباحة في حقهم، كما لا حظر ولا إيجاب. فهذا معنى جعلها في أحكام التكليف، لا بمعنى أن المباح مكلف به». انظر المسودة: ٣٦. وراجع ص: ٢٦٣ من هذا الجزء.

[١] ساقطة من خ.

(٢) قال المقترح: «الندب والكراهة عند القاضي من التكليف، والإمام يقول إنهما من التخيير». راجع النكت (١٠/أ). وقال ابن تيمية: مسألة: «الأمر المحمول على الندب والنهي للكراهية عدَّهما ابن الباقلاني من التكليف، وخالفه الجويني لوجود التخيير فيهما». راجع المسودة: ٣٥.

(٣) قال المقترح: «..وهذا غير سديد، لأن التخيير عبارة عما خير بين فعله وتركه، والندب مطلوب الفعل، يثاب عليه، فلم يحصل التساوي. والعبارة السديدة فيه أن يقترنا بترك اللائمة». راجع النكت (١٠/أ).

(٤) لم يقل هذا صراحة، ولكن كلامه يعني هذا. وفات الشارح أن يجيب بما أجاب به القائلون بأن المندوب تكليف وهو: أن المندوب قد يكون أشق من الواجب، وليست المشقة منحصرة في الممنوع عن نقيضه حتى يلزم أن يكون منه. راجع هذا التوجيه في: الوصول لابن برهان (٧٦/١). وشرح الكوكب المنير (٤٠٥/١).

عندنا ما قاله القاضي. والتخيير يضاد الكراهة والندب، كما يضاد الوجوب والحظر، إذ التخيير: عبارة عن الإذن في الفعل والترك والتساوي بينهما بتسوية الشرع. وهذا مفقود في الترجيح[1]. وليس المراد في نفي الخيرة الطبيعية[2]، فإن ذلك يتطرق إلى الواجب[3] والحظر، فإذا تحقق الترجيح بالطلب، امتنع التخيير على التحقيق. فالتكليف محقق، والطلب جزم.

وأما قول الأستاذ، فلا يستقيم على مراعاة الاشتقاق بحال[4]، إلا أن يقول: إن هذا الاسم صار لقبا على الأحكام بجملتها، فيكون هذا من باب التقليد المحض[5]. وهذا يداني قول الإمام في أول الكتاب: (**إن الفقه: هو العلم بأحكام التكليف**)[6].

وأما الركن الثاني: وهو المكلِّف، وهو الذي يقوم به التكليف، وأصله كل طالب ومُلْزِم. لكن قد حققنا أنه لا يجب إلا طاعة الله (١٥/ب) ﷻ، وطاعة من أوجب الله طاعته. فإن وقع النظر في التكليف، فهو عام، وإن وقع النظر فيمن تجب طاعته، فهو مختص بالله تعالى[7].

التعليق

(١) يريد ما رجح فعله على تركه، وهو الوجوب والندب، وما رجح تركه على فعله، وهو التحريم والكراهة. وراجع ص: ٢٧٥ من هذا الجزء.

(٢) المراد بها ـ والله أعلم ـ حرية العبد في اختيار الطاعة والمعصية، وهي متأتية له في الأمر والنهي. وستأتي في ص: ٦٩٢ من هذا الجزء.

(٣) هكذا في ت. والأولى التعبير بالوجوب، لأن الواجب متعلق الوجوب. وراجع ص: ٢٧٥ هامش: ٣ من هذا الجزء.

(٤) أي في قوله: إن الإباحة من التكليف ثم فسر قوله: بأنه يجب اعتقاد الإباحة. راجع ذلك في البرهان (١٠٢/١ س: ٢ ـ ٦).

(٥) يريد التقليد العلمي في جعل الإباحة من التكليف.

(٦) راجع البرهان (٨٥/١س: ٣).

(٧) راجع: ٢٧٠ من هذا الجزء.

ونحن نذكر بعد ذلك من يكلَّف، وما يكلف به. وذلك يستدعي قولا مقنعا في تكليف ما لا يطاق. فقد نقل الرواة عن [الشيخ][١] أبي الحسن [الأشعري ﷺ][٢] أنه كان يجوِّز تكليف ما لا يطاق، ثم نقلوا اختلافا عنه في وقوع ما جوَّزه من ذلك. وهذا سوء معرفة بمذهب الرجل، فإن مقتضى مذهبه أن التكاليف كلَّها واقعة على خلاف الاستطاعة. وهذا يتقرر من وجهين:

أحدهما ـ أن الاستطاعة عنده لا تتقدم على الفعل. والأمر بالفعل يتوجه على المكلف قبل وقوعه، وهو إذ ذاك غير مستطيع. ولا يدفع ذلك قول القائل: إن الأمر بالفعل نهي عن أضداده، [والمأمور بالفعل قبل الفعل إن لم يكن قادرا على الفعل، فهو قادر على ضد من أضداده،

الشرح

وأما الركن الثالث: وهو ما يكلف به، قال الإمام في بيانه: (**فقد نقل النقلة عن أبي الحسن أنه كان يجوِّز تكليف ما لا يطاق**) إلى قوله (**ولا ينجي من ذلك تمويه المموِّه بذكر الكسب**)(٣). قال الشيخ أيده الله: قول الإمام: وهذا سوء معرفة بمذهب الرجل(٤). إن ظاهر النقل يتضمن انقسام التكاليف إلى ما يطاق، وإلى ما لايطاق، لاختلافهم في وقوع المجوِّز مع القطع بوقوع التكاليف. فإن كان كل تكليف تكليفا بما لا يطاق، لم يتصور الاختلاف في الوقوع(٥).

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] ساقطة من خ.

(٣) راجع البرهان (١/١٠٢س: ٩ ـ ص: ١٠٣س: ١٤).

(٤) المرجع نفسه (١/١٠٣س: ١).

(٥) يريد ـ والله أعلم ـ أنه ليس كل من يجوِّز التكليف بالمحال قال بوقوعه، بل افترقوا فرقتين. ومن قال بالوقوع، لم يقل بأن كل تكليف تكليف بالمحال، فوقع اتفاق الكل على عدم العموم. راجع هذا التوجيه في: شرح العضد (١/١٤٨). وإرشاد الفحول: ٩، ١٠.

ملابس له، فإنا سنوضح أن الأمر بالشيء لا يكون نهيا عن أضداده[[1]]. وأيضا فإن القدرة [إذا][[2]] قارنت الضد، لم تقارن الأمر بالفعل. والفعل مقصود مأمور به. وقد تحقق طلبه قبل القدرة عليه. فهذا أحد الوجهين.

الشرح

وما ذكره الإمام من كون التكاليف ـ على مقتضى مذهبه ـ كلها على خلاف الاستطاعة(3)، كلام يفتقر إلى بسط وشرح، وسنبينه في آخر هذا الفصل، إن شاء الله تعالى(4).

[وقوله](5): وما اعتذر به القوم من أن الأمر بالشيء نهي عن ضده(6). فالرد عليهم ظاهر، كما ذكره الإمام(7).

وقولهم: **(إن المكلف وإن لم يكن قادراً على المأمور به، فهو قادر على ضد من أضداده، وهو المنهي عنه)**(8). كلام باطل، وغفلة من المورد. والجواب أيضاً حائد، فإن الضد الذي هو قادر عيله، ملابس له، ليس منهياً عنه، وإنما هو منهي عن مثله، مما لم تتعلق قدرته به. وأما الذي تعلقت به

التعليق

[1] ما بين ساقط من خ.

[2] في خ: إذ.

(3) قال الآمدي وغيره: «هو لازم على أصله لأمرين:
أحدهما ـ أن الفعل مخلوق لله تعالى، فتكليفه به، تكليف فعل غيره. **الثاني** ـ أنه لا قدرة عنده إلا حال الامتثال، والتكليف سابق. راجع إحكام الآمدي (١٠٢/١). وشرح الأسنوي (١٤٨/١).

(4) راجع ص: ٣٤٤ ـ ٣٤٦ من هذا الشرح.

(5) في ت: فوقها علامة شطب والأولى إثباتها.

(6) راجع البرهان (١٠٣/١س: ٦) مع تصرف في العبارة من قبل الشارح.

(7) المرجع السابق (١٠٣/١/١س: ٧ ـ ١٠).

(8) المرجع نفسه (١٠٣/١ س: ٧) مع تصرف في العبارة.

والثاني ـ أن فعل العبد عنده واقع بقدرة الله [تعالى][1]. والعبد مطالب بما هو من فعل ربه. ولا ينجي من ذلك تمويه المموه بذكر الكسب. [فإنا سنذكر سر ما نعتقده في خلق الأعمال، إذ لا يحتمله هذا الموضع][2].

الشرح

القدرة وقت توجه الأمر عليه، فليس منهياً عنه. فلا يتعلق التكليف أمراً ونهياً إلا بمعدوم يمكن حدوثه(٣).

وأما الوجه الثاني: وهو أن العبد مطالب بما هو فعل ربه(٤)، فكلام صحيح. وقوله: (**ولا ينجي من ذلك تمويه المموِّه بذكر الكسب**)(٥). فإن المراد بالكسب: تعلق القدرة الحادثة بالمقدور من غير أن تكون فيه مؤثرة بحال(٦). وهذا هو مذهب الشيخ أبي الحسن.

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] ما بين [ ] ساقط من خ.

(٣) قال المقترح في تعليقه على العبارة نفسها: «هذا ليس بجواب، وإنما الجواب أن ينقل عن أبي الحسن أن الأمر بالشيء نهي عن ضده. وأما جوابه الثاني عن السؤال، وهو قوله «**إن القدرة وإن قارنت الضد لم تقارن الفعل وهو مأمور به**»، غير سديد، فإن فيه اعتذاراً بأن من الأفعال ما هو مقدور عليه، أي مستطاع، وأنت تريد تقدر أن الأفعال كلها على خلاف الاستطاعة. قال الشيخ ـ يعني المقترح نفسه ـ أيضاً: وإنما الجواب السديد أن نقول: سلمنا أن الأمر بالشيء نهي عن ضده، إلا أن المطلوب وقوع الفعل وترك ضده، والأمر متوجه قبل القدرة على الفعل، وقبل القدرة على ضده وهو المطلوب». راجع النكت على البرهان (١٠/ب). وراجع في مسألة تكليف المعدوم: المسودة: ٤٤. وشرح الكوكب المنير (١/٥١٣).

(٤) هذا مبني على الأصل الثاني للأشعري وهو أن القدرة الحادثة غير مؤثرة في مقدورها، بل مقدورها مخلوق لله. على ما سبق في ص: ٣٣٩ هامش: ٣. وراجع هذه الشبهة وجوابها في: نهاية الإقدام: ٨٣، ٨٤. وغاية المرام: ٢٢٠.

(٥) راجع البرهان (١/١٠٣ س: ١٣).

(٦) راجع في التعليق على هذا ص: ٢٣٠ هامش: ٤. وانظر معنى الكسب عند الأشعرية في: الإرشاد: ٢٠٨ ـ ٢١٠. وأصول الدين للبغدادي: ١٣٣. ونهاية الإقدام: ٧٢ ـ ٧٩. وغاية المرام: ٢٢٣. وشرح الطحاوية: ٥١٥. وفواتح الرحموت (١/١٢٧).

وقد اختلف الناس في هذا: فذهب أبو الحسن إلى ما حكيناه عنه من أن الله تعالى خلق القدرة الحادثة تؤثر كسباً، وهو الجهة الخاصة للحركة، ككونها حركة وكتابة، فيضاف إلى الله تعالى الخلق، ويضاف إلى العبد الكسب فيقال: العبد كاتب[(١)].

وذهب المعتزلة إلى أن الأفعال الاختيارية تضاف إلى العبد إيجاداً وإبداعاً، وليس للقدرة الأزلية في الأفعال الاختيارية أثر على حال[(٢)].

وذهبت الجبرية[(٣)] إلى أن الأفعال واقعة بقدرة الله تعالى، كما صرنا إليه، ولكنهم ينكرون القدرة التي قضينا نحن بكونها مقترنة بالأفعال الاختيارية[(٤)]. والدليل على بطلان ما ذهب إليه المعتزلة من استبداد العبد بأفعالٍ عن ربه، ما يدل على استحالة [إلهين][(٥)]، وثبوت القدرة لله تعالى على الأمثال، واستحالة تغير القديم على كل حال[(٦)]. والحركة الاختيارية مماثلة للحركة الضرورية على القطع. إذ حقيقة الحركة لا تختلف. فلو لم تصلح القدرة القديمة للاختيارية،

التعليق

(١) راجع في التعليق على هذا: ٢٣٠ هامش: ٤. وانظر معنى الكسب عند الأشعرية في: الإرشاد: ٢٠٨ ـ ٢١٠. وأصول الدين للبغدادي: ١٣٣. ونهاية الإقدام: ٧٢ ـ ٧٩. وغاية المرام: ٢٢٣. وشرح الطحاوية: ٥١٥. وفواتح الرحموت (١٢٧/١).

(٢) راجع شرح الأصول الخمسة: ٣٣٢ ـ ٣٤٤.

(٣) الجبرية أصل قولهم من جهم بن صفوان الترمذي، ويزعمون أن التدبير في أفعال الخلق كلها لله تعالى، وهي كلها اضطرارية، كحركات المرتعش، والعروق النابضة، وحركات الأشجار، وإضافتها إلى الخلق مجاز. وأن فعل العبد بمنزلة طوله ولونه. وهم عكس القدرية نفاة القدر. راجع هذا التعريف في: شرح الطحاوية: ٥٠٤، ٦٢٤. والمواقف: ٤٢٨. والتعريفات: ٧٤.

(٤) راجع شرح الأصول الخمسة: ٣٩٦. وغاية المرام: ٢٢١. وموافقة صحيح المنقول (٧٩/١). وشرح الطحاوية: ٥٠٦.

(٥) في ت: الإهين.

(٦) انظر التعليق على هذا ص: ٢٣١ هامش: ٢. وراجع أيضاً: المحصل: ١٩٤. وغاية المرام: ٢١٤ ـ ٢٢٣.

فإن قيل: فما الصحيح [عندكم][١] في تكليف ما لا يطاق؟ قلنا: إن أريد بالتكليف طلب الفعل، فهو فيما لا يطاق محال من العالم

الشرح

لم تصلح للضرورية، فإن صلحت، ولكنها منعت، كان ذلك باطلاً. إذ الصفة القديمة يستحيل منعها. ولئن كان العبد مانعاً ربَّه بقدرة اخترعها الله له، فليكن الرب مانعاً عبده لقدم قدرته أولى. وهذا قاطع في الرد(٢). وتمام بسطه في الكلام (١٦/أ). وهذا بعينه يرد على القاضي في إضافة الكسب إلى القدرة الحادثة(٣).

والرد على الجبرية بيِّن، فإنا ندرك بالضرورة تفرقةً بين الحركة الاختيارية والحركة الضرورية، مع القطع بتماثلهما، فاستحال أن يرجع الفرق إلى ذواتهما. فلم يبق إلا رجوعه لأمرٍ مقترن بإحداهما دون الأخرى. وهذا المقترن مدرك حالة التحرك، فبطل المعنى الذي وقع به الاقتران متقدماً على الحركة، فالمعنى مدرك ضرورة، وهو المعبَّر عنه بالقدرة الحادثة(٤). ونحن نقتصر في هذا المجموع على الرمز إلى الأدلة الكلامية، إذ ليس هذا موضع استقصائها.

ثم قال الإمام: (**فإن قيل: فما الصحيح عندكم في تكليف ما لا يطاق؟ قلنا: إن أريد بالتكليف طلب الفعل**) إلى قوله (**فلا يحتمله هذا الموضع**)(٥).

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) قال الإمام في الإرشاد: «إن هذه الطريقة غير مرضية، ولا جريان لها على قواعد أهل الحق، وفي المصير إليها افتتاح وجوه من الفساد يجب تنكبها». راجع الإرشاد: ٢٠٩. والمواقف: ٣١٣. بينما نجد الآمدي يعول عليها: انظر غاية المرام: ٢٢١. ومن قبله الشهرستاني في نهاية الإقدام: ٧٩ ـ ٨٣. وانظر جواب المعتزلة على ذلك في شرح الأصول الخمسة: ٣٣٧ ـ ٣٤٤.

(٣) راجع في الرد على القاضي: نهاية الإقدام: ٧٣ ـ ٧٨. وغاية المرام: ٢٢٢.

(٤) راجع في الرد على الجبرية: الإرشاد: ٢١٥. وغاية المرام: ٢٢١. وموافقة صحيح المنقول (٧٩/١). وشرح الطحاوية: ٥٠٥ ـ ٥١٤.

(٥) راجع البرهان (١٠٤/١س: ١ ـ ٧).

(٨/ب) **باستحالة وقوع المطلوب. وإن أريد به ورود الصيغة، وليس المراد به طلبا، كقوله [سبحانه][١] وتعالى: ﴿كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾، فهذا غير ممتنع؛ فإن المراد بذلك: كوناهم قردة خاسئين، فكانوا كما أردناهم.**

وأما سر ما نعتقده في خلق الأعمال، فلا يحتمله هذا الموضع.

الشرح

قال الشيخ ﷺ: اقتصر الإمام في هذا المكان على مجرد الدعوى ونقض المذهب. فإنه لم يدل على ما قال. وإنما قال: إن أريد بالتكليف طلب الفعل، فهو محال. فكأنه قال: إن أريد بالتكليف التكليف، فهو محال. فاقتصر على الدعوى وأتى بها في صورة التقسيم(٢). ثم هو أيضا تقسيم باطل؛ فإنه إنما تصح القسمة بعد الاشتراك في جهة الافتراق في غيرها. ومجرد الصيغة لم تشارك التكليف في شيء، فما معنى الاستفسار في غير موضع الاحتمال وعدم الإجمال؟ وليس السؤال عن مجرد ورود صيغة «افعل» نحو قول الشاعر(٣):

ألا أيهـا الليـل الطويـل ألا انجلـي ....

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) قال المقترح أيضاً في الاعتراض عليه: «يرد على ما قاله سؤالان:
الأول ـ أن يقال هذه دعوى عرية عن الدليل. **الآخر** ـ إن هذا فرض في بعض الصور، وهو قسم من المستحيلات». راجع النكت على البرهان (١١/ب).
ويريد الشارحان بذلك ـ والله أعلم ـ أن الإمام قسم مسألة التكليف بما لا يطاق في شكل دعاوى في قوله: إن أريد به.. ولم يبرهن عليها. ثم جعل قسما من أقسام التكليف قسيما للصيغة الواردة في الأمر في قوله تعالى: ﴿كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾. لأنه يجوز أن ترد صيغة التكليف بالمحال، لا للطلب، ولكن للتعجيز، كما في الآية المستدل بها. فهي قسيم له لا قسما منه.

(٣) هذا صدر بيت من الطويل لامرئ القيس وعجزه: بصبح وما الإصباح منك بأمثل. راجع ديوانه ص: ٨.

أو ما يضارعه. نعم، إذا وقع النظر في محامل الصيغ، فإذ ذاك يحسن إيراد هذه الأقسام[1].

وقد احتُج في منع تكليف المحال بخيال، وفي إبطاله إزالة إشكال. وذلك أنهم قالوا: التكليف على وفق العلم، إذ هو من جملة كلام النفس. وما لا يعقل، لا يقوم بالنفس خبر عنه، وإذا استحال قيام الخبر، كيف يعقل قيام الطلب؟ وما لا يطاق، لا يعقل، فلا يقوم بالنفس خبر عنه. فلا يتصور طلبه[2]. وهذا كلام قوي، وهذا الكلام يورده المعتزلة وبعض أصحابنا.

أما من أورده من الأشعرية، فجوابه من ثلاثة أوجه:

أحدها ـ ما صودف في الشرائع من تكليف العاصي الطاعة، والكافر الإسلام، مع القضاء بأن القدرة الحادثة مقارنة للمقدور، غير مؤثرة فيه، والمطلوب منه فعل اختياري. وفعل اختياري من غير قدرة عليه، غير معقول. فإن ذهب ذاهب إلى أن العاصي مأمور بالطاعة، فقد خرج عن الدين، وجحد متواترات الشريعة. وإذا وقع الاعتراف بالتكليف، مع فوات القدرة، فقد تحقق تكليف ما لا يطاق[3]. فإن تمسك بذلك المعتزلة، فالجواب عنه من وجهين:

أحدهما ـ أن ما لا يطاق لو كان بمثابة المذهول عنه، لاستحال التعبير عنه قصداً، ويصح للواحد منا أن يقول لعبده: اجمع بين الحركة والسكون، متكلما على الحقيقة، لا يُعَدُّ ذلك من أبواب الذهول[4]. نعم. يعلم أن الطالب لم يرد

التعليق

(١) مثل المعاني التي ترد لها صيغة «افعل» وهي كثيرة. راجع شرح الكوكب المنير (١٧/٣).

(٢) راجع تقرير هذه الشبهة في: شرح العضد (٩/٢). وبيان المختصر (٤١٧/١). ومسلم الثبوت (١٢٦/١).

(٣) راجع هذا الجواب في المراجع السابقة. وشرح تنقيح الفصول: ١٤٦. وص: ٣٥٠ من هذا الجزء.

(٤) لكنه يكون من باب التناقض. ومراد الشارح الإلزام: لأن الله تعالى أمر الكفار بالإيمان وعلم أن بعضهم لا يؤمن.

الجمع، لعلمه بالاستحالة، والطلب عندنا لا يتوقف على الإرادة[1].

الثاني ـ أن الجمع معقول، والضدان معقولان، وقد أمر أن يضيف الجمع المعقول للضدين المعقولين، فنبا[2] المحل (١٦/ب) عن قبول ذلك، فقيل: إن ذلك غير معقول. وكذلك نعلم استحالة الجمع بينهما. ولو كان ذلك لا يقوم بالنفس من حيث الجملة، لم يتصور القضاء عليه بالاستحالة، كما لا يتصور ذلك في المذهول عنه بالكلية، فإن ذلك لا يمكن التعبير عنه قصداً[3].

وهذان الوجهان أيضاً اللذان ذكرناهما في الرد على المعتزلة، نرد بهما مع الوجه السابق على أصحابنا.

فإن قيل: فما تقولون في تكليف ما لا يطاق؟ قلنا: نذكر أولاً صوره، وما يدل عليه لفظه. فإنه يدل عند الأصوليين والمتكلمين على أربعة أوجه[4]:

أحدها ـ ما لا يعقل على حال، كالجمع بين الضدين، وقلب الأجناس، وإعدام القديم، وإيجاد الموجود، إلى ما يضاهي ذلك مما لا يعقل[5].

الثاني ـ إطلاقه على ما لا يدخل تحت مقدور البشر، وإن كان ممكنا في نفسه، كخلق الجواهر والأعراض، فإن ذلك لا يدخل تحت القدرة الحادثة. وبرهانه: أنه لو كان مقدوراً لهم، لأدركوا من أنفسهم عجزاً عنه، إذ المحل القابل للشيء وضده، لا يعرى عنه وعن ضده. ألا ترى أن الحركة لما كانت من

التعليق

(١) وهو رأي الجمهور خلافاً للمعتزلة. راجع المستصفى (٤١٥/١). والوصول لابن برهان (١٣١/١). وغاية المرام: ص: ٩٩. والمسودة: ٥٤. وتنقيح الفصول: ١٣٨. وشرح البدخشي والأسنوي (٩/٢، ١١). وشرح الكوكب المنير (١٥/٣).

(٢) نبا الشيء عني ينبو، أي تجافى وتباعد. راجع الصحاح (٢٥٠٠/٦).

(٣) انظر هذا الرد أو قريبا منه في: الإرشاد: ٢٢٣ ـ ٢٢٧.

(٤) الذي عليه أكثر الأصوليين أن التكليف بما لا يطاق على خمسة أقسام. انظر الوصول لابن برهان (٨٢/١). وشرح الأسنوي (١٤٧/١، ١٤٨). والمسودة: ٧٩. وشرح الكوكب المنير (٤٨٤/١).

(٥) انظر أمثلة أخرى في: الوصول لابن برهان (٨٢/١). وشرح الأسنوي (١٤٧/١).

جنس المقدور، أدرك العاقل عجزه عنها، واقتداره عليها؟ ونحن لا ندرك من أنفسنا عجزاً عن خلق الأجسام والألوان، ثبت بذلك أنها ليست من جنس مقدورنا[(١)].

الثالث - إطلاق ما لا يطاق على ما يقدر العباد عليه في الاعتياد، وإن كان من جنس مقدورهم، كالطيران في الهواء، والمشي على الماء، وجميع ما لم تجر العادة به، مع كونه من جنس مقدور العباد[(٢)].

الرابع - إطلاق اللفظ على جنس المقدور في الاعتياد، ولكن لم يخلق الله تعالى للعبد قدرة عليه. ومن هذا القبيل جميع الطاعات التي لم تقع، والمعاصي الواقعة. فإن الله تعالى لم يقدر العاصي على ترك المعصية، ولا الممتنع من الطاعة على فعلها[(٣)].

والذي نختاره أن التكليف بجميع ذلك جائز من جهة العقل، وقد دللنا على صحة ذلك فيما سبق[(٤)]. وأما الوقوع السمعي فلم يقع عندنا من هذه الأقسام إلا القسم [الأخير][(٥)]. فأما ما سواه، فلم يقع[(٦)]. ودل على ذلك استقراء الشرائع ونصوص الكتاب.

وقد قال الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[(٧)]. وقال حكاية

التعليق

(١) راجع في هذه الأمثلة: الإرشاد: ٢٢٨. والوصول لابن برهان (٨٢/١).

(٢) انظر أمثلة أخرى لهذا القسم في: شرح الأسنوي (١٤٧/١).

(٣) قال الأسنوي عن هذا القسم: «أن يكون لانتفاء القدرة عليه حالة التكليف، مع أنه مقدور عليه حالة الامتثال، كالتكاليف كلها، لأنها غير مقدورة قبل الفعل على رأي الأشعري، إذ القدرة عنده لا تكون إلا مع الفعل». راجع شرح الأسنوي (١٤٧/١).

(٤) راجع الأوجه الثلاثة في ص: ٣٤٤ من هذا الجزء.

(٥) في ت: الآخر.

(٦) راجع الخلاف في الوقوع وعدمه: شرح العضد (١١/٢). وشرح تنقيح الفصول: ١٤٣. والمسودة: ٧٩. وشرح الأسنوي (١٤٨/١). ومسلم الثبوت وشرحه (١٢٣/١). وشرح الكوكب المنير (١١٩/١).

(٧) الآية (٢٨٦) من سورة البقرة.

فإن قيل: قد كلف الله [سبحانه][1] وتعالى أبا جهل أن يصدقه فيما

الشرح

عن عباده الصالحين: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾(٢). وقال في الحديث الصحيح: «إن الله تعالى قال: قد فعلت»(٣). وذلك لسرٍّ فُهم من الشرائع أنها جاءت على حسب ما ألفه الناس في مطالبهم، واستقر في أنفسهم من عوائدهم(٤).

وليس يجري في الاعتياد أن يطلب السيد من العبد الأعمى حسن انتقاد الدراهم والدنانير. فالشرع من أوله إلى آخره جرى على هذا المذاق. وقد قال الله تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَا﴾(٥). وقال: ﴿فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ خَيۡرٗا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖ شَرّٗا يَرَهُۥ﴾(٦). وقال: ﴿[مَن](٧) يَعۡمَلۡ سُوٓءٗا يُجۡزَ بِهِۦ﴾(٨). و﴿مَن جَآءَ بِٱلۡحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشۡرُ أَمۡثَالِهَا﴾(٩). ونظائرها مما لا يمكن حصرها، مصرِّحٌ بتعلق التكاليف بما ألف العباد أنه مقدورهم. وبذلك يحسن الوصف بالطاعة والمعصية. (١٧/أ) وبالله التوفيق.

قال الإمام: (**فإن قيل: [فقد](١٠) كلف الله أبا جهل(١١) أن يصدقه فيما**

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) الآية (٢٨٦) من سورة البقرة.

(٣) انظر صحيح مسلم (١٤٦/٢) بشرح النووي.

(٤) انظر أوفى مرجع في هذا الموضوع: الموافقات (١١٩/٢).

(٥) الآية (٤٠) من سورة الشورى.

(٦) الآيتان (٧، ٨) من سورة الزلزلة.

(٧) في ت: ومن. بزيادة الواو وهو خطأ.

(٨) الآية (١٢٣) من سورة النساء.

(٩) الآية (١٦٠) من سورة الأنعام.

(١٠) في البرهان: قد.

(١١) هو عمرو بن هشام بن المغيرة المخزومي القرشي. أشد الناس عدواة للنبي ﷺ في صدر الإسلام. وأحد سادات قريش وأبطالها ودهاتها في الجاهلية. كان يقال له: أبو=

يخبر به، وكان [سبحانه][١] وتعالى أخبر بأنه لا يصدقه، [فكان هذا تكليفا منه أن يصدقه بأن لا يصدقه][٢]، وهذا طلب جمع النقيضين.
قلنا: لا يصح تكليف التصديق على هذا الوجه، على معنى تحقيق الطلب. ولكن كلفه الإيمان به، وتصديق رسله، والتزام شرائعه. فأما تكليفه الجمع بين نقيضين في التصديق، فلا.

الشرح

يخبر به) إلى قوله (فأما تكليفه الجمع بين النقيضين في التصديق فلا)(٣). قال الشيخ ﷺ: تقدير السؤال أن الله تعالى أمر أبا جهل أن يصدق رسول الله ﷺ في كل ما أخبر به، وكان أخبر بأنه لا يصدقه، ووجب عليه تصديقه في هذا الخبر، وهو أنه يكذبه. فحاصل التكليف على هذا التقدير أن يكون مكلفاً بالتصديق على الإطلاق، وفي ضمنه التكذيب(٤). وهذا تخيل السائل. فأنكر الإمام هذا. وقال: يستحيل التكليف بالتصديق على هذا الوجه، بل كلفه أن يصدقه في أنه رسول الله، وذلك ممكن، فإن الأدلة منصوبة، والعقل حاضر، إذ لم يكن مجنوناً، غير أن الله تعالى علم أنه سيترك ما كلف به حسداً وعناداً. والعناد لا يصيِّر الممكن مستحيلاً، وتعلق العلم بالمعلوم لا يغيره. ولو كان

التعليق

= الحكم. فدعاه المسلمون أبا جهل. قتل في غزوة بدر الكبرى. انظر ترجمته في: الأعلام (٥/٨٧). ودائرة المعارف الإسلامية (١/٣٢٢).

[١] ساقطة من خ.

[٢] ما بين [ ] ساقط من خ.

(٣) راجع البرهان (١/١٠٤ س: ٨ ـ أخير).

(٤) انظر تقرير هذه الشبهة وجوابها في: المستصفى (١/٨٧). والوصول لابن برهان (١/٨٣). وإحكام الآمدي (١/١٠٤). وشرح العضد (٢/١١). وشرح الأسنوي (١/١٥٠). وبيان المختصر (١/٤٢١). وحاشية البناني (١/٢٠٨). ومسلم الثبوت وشرحه (١/١٢٧).

فإن قيل: ما علم الله [تعالى][١] أنه لا يكون، وأخبر على وفق علمه [بأنه لا يكون][٢]، فلا يكون، والتكليف بخلاف المعلوم جائز. قلنا: إنما يسوغ ذلك، لأن خلاف المعلوم مقدور في نفسه، وليس امتناعه للعلم بأنه لا يقع. ولكن إذا كان لا يقع مع إمكانه في نفسه، فالعلم يتعلق به على ما هو عليه، وتعلق العلم بالمعلوم لا يغيره، ولا يوجبه، بل يتبعه في النفي والإثبات، ولو كان العلم يؤثر في المعلوم، لما تعلق العلم بالقديم [سبحانه وتعالى][٣]. وتقرير ذلك في [فن][٤] الكلام.

الشرح

العلم يؤثر في المعلوم، لما تعلق العلم بالقديم سبحانه وتعالى(٥).

وقد اختلف المتكلمون في هذه المسألة، وهو أنَّ خلاف المعلوم، هل هو مستحيل أو ممكن(٦)؟ فقال قائلون: هو مستحيل، إذ حد المستحيل: ما لو قدر وجوده، للزم منه محال. والجائز: ما لو قدر وجوده، لم يلزم منه محال. وخلاف المعلوم لو قدر وجوده، لزم منه محال، وهو انقلاب العلم جهلاً.

وقال قائلون: إنه جائز، وهو الصحيح، لصحة وقوع مثله. وما جاز على أحد المثلين، جاز على مثله. والعلم يستحيل أن يؤثر في المعلوم، لصحة تعلقه

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] ساقطة من خ.

[٣] ساقطة من خ.

[٤] ساقطة من خ.

(٥) انظر تقرير هذه الشبهة وجوابها في: المستصفى (٨٧/١). والوصول لابن برهان (٨٣/١). وإحكام الآمدي (١٠٤/١). وشرح العضد (١١/٢). وشرح الأسنوي (١٥٠/١). وبيان المختصر (٤٢١/١). وحاشية البناني (٢٠٨/١). ومسلم الثبوت وشرحه (١٢٧/١).

(٦) راجع الإرشاد: ٧٠، ٧١. ونهاية الإقدام: ٢٥٥. والاقتصاد في الاعتقاد: ٥٥، ٥٦. وغاية المرام: ٨٦، ٨٧.

فهذا منتهى الغرض في منع تكليف ما لا يطاق. فنعود بعده إلى المقصود بالفصل في ذكر من يكلف وما يقع التكليف به.

فالقول الوجيز أنه يكلف المتمكن، ويقع التكليف بالممكن (٩/أ)، ولا نظر إلى الاستصلاح ونقيضه.

الشرح

بالواجب والمستحيل، وهما لا يقبلان التأثير. وليس من شرط الممكن وقوعه، بل قبوله للوقوع لو رجح. ويستحيل أن يقع بنفسه، إذ لو كان كذلك، لخرج عن كونه ممكناً، فلم يكن امتناع وقوعه لنفسه، لكن لأن المرجح لم يرجحه، فاستحال لذلك. وهذه الاستحالة لا ترجع إلى نفس الشيء، فلا تؤثر فيه. والمستحيل: ما لو قدر وجوده لنبا العقل عن قبوله، وليس خلاف المعلوم من هذا القبيل.

قال الإمام: (**فهذا منتهى [الكلام]**[١] **في [منع]**[٢] **تكليف ما لا يطاق. [ونعود]**[٣] **بعده إلى المقصود بالفصل في ذكر من يكلِّف، وما يقع التكليف به. [والقول]**[٤] **الوجيز [فيه]**[٥] **أنه يكلف المتمكن، ويقع التكليف بالممكن، ولا نظر إلى الاستصلاح ونقيضه**)[٦]. قال الشيخ ﷺ: قوله: يكلف المتمكِّن، هذا إنما بناه على أصله في تقدُّم القدرة على المقدور. فإنَّ مذهبه في هذا الكتاب صحة ذلك[٧]. وهو خلاف ما يراه في الكلام[٨]. فأما على [ما اخترناه][٩] نحن

التعليق

(١) في البرهان: الغرض.

(٢) ساقطة من ت.

(٣) في البرهان: فنعود.

(٤) في البرهان: فالقول.

(٥) ساقطة من البرهان.

(٦) راجع البرهان (١٠٥/١ س: ٩ ـ ١٣).

(٧) راجع البرهان (٢٧٦/١ ـ ٢٧٩). وشرح الأسنوي (١٤٣/١).

(٨) راجع الإرشاد: ٢١٨، والشامل: ٦٩٤.

(٩) في ت: فأما على خلواه نحن.. ولعل ما أثبتناه هو الصواب.

من اقتران القدرة بالمقدور، فلا يشترط ذلك، على معنى أنه لا يكلف إلا قادر[1]. وإن أطلقنا أنه لا يكلف إلا متمكن، [فإنا نريد][2] به أنه لا يكلف في الواقع إلا من لا يتحقق عجزه عن إيقاع المطلوب[3]. فأما اشتراط تحقيق الإمكان الذي هو الاقتدار، فغير معتبر[4]، بل لا سبيل إلا علمه أبداً في جريان العادة إلا بعد العمل[5]. ومن المتعذِّر أن يشترط في توجه التكليف علم ما لا يعلم إلا بعد الامتثال[6].

وقوله: يقع التكليف بالممكن. ليس يعني به الممكن على الإطلاق، فإن خلق الجواهر ممكن من حيث (١٧/ب) الجملة، وإن كان يمتنع به التكليف عقلاً عنده، وشرعاً عندنا[7]. وإنما مراده: ويقع التكليف بالممكن لمن كلف به.

[وقوله][8]: ولا نظر إلى الاستصلاح ونقيضه. أراد بذلك مخالفة المعتزلة في بنائهم الأحكام على الاستصلاح والاستفساد[9].

التعليق

(١) أي حال توجه الأمر، بمعنى لا يزال الأمر متعلقاً مستمراً حتى ينقطع تعلق القدرة. راجع ص: ٧٦٨ من هذا الجزء.
(٢) في ت: فإنه يريد.
(٣) أي من يتمكن من الفعل دون من يستحيل منه. راجع ص: ٣٢١ من هذا الجزء. وشرح الأسنوي (١٤٤/١).
(٤) لأن العبرة بالمباشرة والتلبس بالفعل. راجع: شرح تنقيح الفصول: ١٤٦. وشرح الكوكب المنير (٤٩٤/١).
(٥) أي لا ينقطع التكليف إلا بتمام الفعل، ويكون معنى التكليف: إيجاد ما لم يوجد. راجع: إحكام الآمدي (١١٣/١). وشرح تنقيح الفصول (١٤٦). وشرح العضد (١٦/٢). وشرح الأسنوي والبدخشي (١٣٩/١ ـ ١٤٤). والمسودة: ٥٥، ٥٦. وشرح المحلي (٢١٧/١). وشرح الكوكب المنير (٤٩٤/١). وإرشاد الفحول: ١٠.
(٦) انظر المراجع السابقة.
(٧) راجع الإرشاد: ٢٢٨. وأمثلة القسم الثاني من أقسام التكليف بما لا يطاق في ص: ٣٤٤ من هذا الجزء.
(٨) ساقطة من ت. والسياق يقتضيها.
(٩) الاستصلاح معناه: لا يأمر إلا بما فيه مصلحة، والاستفساد: لا يأمر بما فيه مفسدة.=

مسألة:

السكران يمتنع تكليفه، خلافا لطوائف من الفقهاء، والدليل على امتناع تكليفه: استحالة فهم الخطاب. والامتثال قصدا إليه غير ممكن دون فهم الخطاب، فإن تمسك الفقهاء بما يصح من أقوال للسكران، وما ينزل فيه من أحواله منزلة الصاحي، فحكم الشرع بالصحة والفساد متبع. فلا استحالة فيه، وإنما الاستحالة في توجيه الخطاب على من لا يفهم الخطاب.

فإن قيل: هل يجوز تكليف الناسي في استمرار نسيانه؟ قلنا: القول فيه كالقول في السكران.

الشرح

قال الإمام: (**مسألة: السكران يمتنع تكليفه، خلافاً لطوائف من الفقهاء**)[1] إلى آخر المسألة. قال الشيخ وفقه الله: هذا [الذي][2] ذكره الإمام في هذا الموضع، تعرض فيه لإثبات شرط زائد على تمكن الفاعل، وإمكان الفعل[3]. فإن السكران قد يتمكن من الفعل، [ولكنه][4] غير متمكن من إيقاعه طاعة. وقد بينا أنه لا يشترط في التكليف التمكن من علم وجوب الفعل به. كما تقدم في وجوب النظر[5].

التعليق

= وراجع هذا الموضوع في: الإرشاد: ٢٨٧ ـ ٣٠٠. ونهاية الإقدام: ٤٠٤ ـ ٤١٠. وشرح الأصول الخمسة: ٣٠٠ ـ ٣١٣. وغاية المرام: ص: ٢٢٤. والمسودة: ٦٣ ـ ٦٥.

(١) راجع البرهان (١/١٠٥ س: أخير ـ ص: ١٠٦ س: ٧).

(٢) ساقطة من ت. والسياق يقتضيها.

(٣) يريد شرط العقل وفهم الخطاب. وراجع هذا الشرط في: المستصفى (١/٨٣). وإحكام الآمدي (١/١١٤). وشرح العضد (٢/١٥). ومسلم الثبوت وشرحه (١/١٤٣). وإرشاد الفحول: ١١.

(٤) في ت: ولكن هو.

(٥) راجع ص: ٣١٩ ـ ٣٢٤ من هذا الجزء.

ولكن مسألة السكران تخالف تلك، من جهة تصور القصد إلى النظر بحصول الفعل، والسكران لا يصح منه القصد إلى فعل. فبهذا تفترق المسألتان[1]. والصحيح عندنا جواز ذلك[2]. وقد بينا أن عدم فهم الخطاب لا يمنع التكليف، وقد استحال فهم الطلب في مسألة وجوب النظر قبل إكماله[3].

والإمام رحمه الله إنما جعل الاعتماد في منع التكليف على استحالة فهم الخطاب[4]. وقد بينا أن المكلف لا يتصور أن يفهم خطاب الوجوب في النظر الأول على حال، ولا يعلمه إلا بعد تقضِّيه[5].

وأيضاً فإن الجاهل بالأحكام جملتها قد توجه عليه التكليف، وإن كان لا يفهم[6]. وقد قررنا أن التمكن يقارن الفعل، فهو على الحقيقة لا يفهم، ولا يتمكن في الحال، والتكليف متوجه من غير إشكال. فثبت بذلك أن الفهم غير

التعليق

(١) راجع: شرح البدخشي والأسنوي (١/١٣٧، ١٣٨).

(٢) وهو رأي الحنفية. ونص عليه الإمام الشافعي. وهو الصحيح من مذهب أحمد. وهو مذهب مالك. راجع في ذلك: مسلم الثبوت وشرحه (١/١٤٣). وشرح الأسنوي (١/١٣٧). وشرح الكوكب المنير (١/٥٠٦). والبيان والتحصيل لابن رشد (٤/٢٥٨). والمغني (٧/١١٤). والمسودة: ٣٥. والقواعد والفوائد الأصولية: ٣٧ - ٣٩.

(٣) راجع ص: ٣٢١ هامش: ٥ من هذا الجزء.

(٤) وهو رأي الغزالي والآمدي وابن الحاجب والمعتزلة وأكثر المتكلمين. راجع المستصفى (١/٨٣). والوصول لابن برهان (١/٨٨). وإحكام الآمدي (١/١١٤). وشرح العضد (٣/١٥). والمسودة: ٣٥.

(٥) راجع ص: ٣٢١ هامش: ٥. ومراد الشارح بهذا التكرار أن النقض يحصل بصورة واحدة. وهي وجوب المعرفة. راجع هذا الإيراد وجوابه في: شرح البدخشي والأسنوي (١/١٣٦، ١٣٨).

(٦) كما في الكافر يؤمر بالإيمان بالرسول، وهو لا يعلم أنه مأمور به. راجع ما أجاب به الغزالي في: المستصفى (١/٨٦). فإنه لا يقول بصحة التكليف بما لا يطاق، والشارح على خلافه.

مشترط في توجه التكليف من جهة العقل[1]. وهذا يحقق صحة تكليف السكران من جهة العقل.

وأما وقوع تكليف السكران، فغير مقطوع به نفياً ولا إثباتاً، والظاهر عندنا تكليفه[2]. وقد قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ﴾[3]. وهذا خطاب مع السكران. وقد تُؤولت الآية على وجهين:

أحدهما ـ أنه قيل: هذا خطاب مع المنتشي الذي ظهرت منه مبادئ النشاط والطرب، فإنه قد يستحسن فيه من الانبساط ما لا يتم معه مقصود الخشوع، فهو تسمية ما يؤول إليه، وهو منساغ[4].

[الثاني ـ][5] وقيل: لم يرد بذلك النهي عن الصلاة مع السكر، وإنما أريد به الإفراط في الشرب عند وقت الصلاة، وكأنه قيل: لا تشرب فتمتنع عليك الصلاة. وأضيف النهي إلى الصلاة تجوزاً. وهذا كما يقال: لا تقرب

التعليق

(١) راجع ص: ٣٤٤ هامش: ٣. وص: ٣٥١ هامش: ١، ٣ من هذا الجزء.

(٢) يريد إن صحة تكليف السكران جائز عقلاً، أما شرعاً، فغير مقطوع به، نظراً لاحتمال الآية الواردة في شأنه.

(٣) الآية (٤٣) من سورة النساء.

(٤) للآية تأويلان ذكرهما العلماء:

الأول ـ أنه نهى عن السكر عند إرادة الصلاة نحو: لا تمت وأنت ظالم، إذ معناه: لا تظلم فتموت وأنت ظالم. فيكون النهي قبل السكر بمعنى: لا تشربوا فتسكروا فتصلوا وأنتم سكارى، ولا تعلموا ما تقولون.

الثاني ـ أنه نهى الثَّمِل الثابت العقل، سمى سكراً لأنه يؤدي إلى السكر غالباً، وحكمة نهيه أنه يمنعه التثبيت كالغضب. وقد يقال للغضبان: اسكت حتى تعلم ما تقول، أي حتى تعلم علما كاملا. وليس الغرض نفي العلم عنه بالكلية. راجع هذا التأويل في: المستصفى (٨٤/١). والوصول لابن برهان (٨٩/١). وإحكام الآمدي (١١٥/١، ١١٦). وشرح العضد (١٥/٢).

(٥) ساقطة من ت. والسياق يقتضيها.

التهجد وأنت شبعان، أي لا تشبع فيثقل عليك التهجد[1].

وهذا الذي ذكره هؤلاء ممكن، ولكن لا معنى لترك الظاهر من غير ضرورة. [ولكن][2] حملهم على هذا التأويل اعتقادهم الاستحالة، وقد بينا أنه لا استحالة في ذلك. وحققنا توجه الخطاب على من لا يفهم التكليف[3]. وهذا مقطوع به في الشرائع، فإن من لا يعلم أنه مكلف، فهو لا يفهم الخطاب قطعاً[4].

وقوله: إن الناسي كالسكران في سقوط التكليف عنه[5]. والكلام أيضاً عليهما سواء بالنظر إلى (١٨/أ) مقتضى العقول[6].

وأما الواقع من التكليف في حق الناسي والغافل، ففي الشرع انقسام في أحوالهما: فرُبَّ موضع يسقط عنهما [فيه][7] التكليف والمؤاخذات. وهذا بمثابة [ما][8] إذا أفطر في رمضان ناسياً، أو تكلم في الصلاة ساهياً، أو كان نذر صلاة أو صوماً فنسيه، فإنه لا مؤاخذة [عليهما][9] في هذه الجهات بإجماع من العلماء[10].

التعليق

(١) راجع هذا التأويل في المراجع السابقة.

(٢) في ت: ولكنه.

(٣) راجع ص: ٣٢٢ هامش: ٥ من هذا الجزء.

(٤) راجع ص: ٣٢٢ هامش: ٥ من هذا الجزء.

(٥) راجع البرهان (١٠٦/١ س: ٦).

(٦) أي أن الناسي كالسكران في صحة تكليفه عقلاً، على القول بتكليف ما لا يطاق. ولكنه ممتنع الوقوع شرعاً لقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾. ولقوله عليه السلام: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان». راجع هذا التوجيه في: إحكام الآمدي (١١٧/١). وشرح الكوكب المنير (٥١١/١). ومسلم الثبوت وشرحه (١٦٥/١).

(٧) ساقطة من ت.

(٨) ساقطة من ت.

(٩) ساقطة من ت.

(١٠) انظر هذه التطبيقات في: القواعد والفوائد الأصولية: ٣٠ - ٣٥.

وأما [المواضع التي][(١)] تثبت فيها المؤاخذات، فهي المواضع التي لا يكون [فيها][(٢)] امتلاء القلب بحب المعصية، فيمنعه من فهم حكمها، كمن رأى امرأة جميلة، وهو يعلم تحريم النظر، فنظر إليها غافلاً عن تحريم النظر، فإن ذلك لا يسقط التكليف عنه، ولا يوجب العفو عن هذه الجريمة[(٣)]. وكذلك في الغيبة والنميمة والكبر والعُجْب والحسد والرياء والكذب، وغيره من محرمات الشريعة[(٤)]. فإن نسيان الأحكام بسبب قوة الشهوات، لا يسقط التكليف[(٥)]. وقد حكم العلماء أجمعون بصحة صوم النائم، وإن كان لا يفهم ذلك الوقت، فإنما يكون صومه طاعة على شرط كونه مأموراً به[(٦)]. وكذلك صلاة الغافل مقطوع بكونها قربة[(٧)]. وقد اعترف الإمام بهذا بعد هذا. على ما

التعليق

(١) في ت: الموضع الذي. والصحيح ما أثبتناه.

(٢) ساقطة من ت.

(٣) لكنه يعفى عن نظر الفجاءة إذ اتفقت، ما لم يكررها قصداً، لحديث جرير بن عبد الله ﷺ قال: سألت رسول الله ﷺ عن نظر الفجاءة، قال: «اصرف بصرك». أخرجه مسلم (١٤/١٣٩). وأبو داود برقم (٢١٤٨). وكذلك النظرة الأولى كما في حديث بريدة. إنما تكون له لا عليه، إذا كانت فجأة من غير قصد أو تعمد. راجع فقه الحديث في شرح السنة (٩/٢٣، ٢٤). وصحيح مسلم (١٤/١٣٩). بشرح النووي. ومعالم السنن للخطابي على هامش مختصر سنن أبي داود (٣/٧٠).

(٤) لكن هذه الأمور لا تتأتى مع الغفلة والنسيان غالباً. ففي التمثيل بها نظر. وفصل بعض العلماء فقال: إن كان تعاطي الفعل مع مذكر، فلا عذر، كأكل الناسي في الصلاة، إذ هيئتها مذكرة، وصيد المحرم ناسيا، إذ الإحرام مذكر. وإن كان تعاطي الفعل مع عدم المذكر، فإنه يكون عذراً، كالأكل في نهار رمضان ناسياً، وسلام المصلي في الجلسة الأولى ناسياً، وترك التسمية عند الذبح ناسياً. راجع: فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (١/١٧٠).

(٥) راجع في هذا الموضوع: الموافقات (٢/١٧٣).

(٦) راجع في صحة صوم النائم: المغني لابن قدامة (٣/٩٨، ٩٩). وأحكام النائم في: فواتح الرحموت (١/١٧١).

(٧) قال القرافي رحمه الله: «النية قسمان: فعلية موجودة، وحكمية معدومة. فإذا نوى=

مسألة:

المكره لا يمتنع تكليفه؛ لإمكان الفهم والامتثال، وإن كان على الكره.

وذهبت المعتزلة إلى أن المكره على العبادة لا يجوز أن يكون مكلفا بها. وبنوا ذلك على أصلهم في وجوب إثابة المكلف.

الشرح

سنذكره في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة[1].

والعمدة في الباب على جواز التكليف بالنظر إلى مقتضى العقول، من غير اعتبار هذه الشروط، واستقراء الواقع في الشرع. فقد ثبت ذلك بوجه مقطوع به، كما في صوم النائم وصلاة الغافل في أثنائهما، وتوجه التكاليف على من استفزَّه الهوى وأغفلته شهوة المعصية. وقد ثبت ذلك بوجه مظنون، كما في السكران وصوم المغمى عليه، فإن هذه المسائل اختلف الفقهاء فيها، فيقضي كل مجتهد بما غلب على ظنه[2]. والله الموفق للصواب.

قال الإمام: (**مسألة: المكرَه لا يمتنع تكليفه، لإمكان الفهم والامتثال**)[3] إلى آخر المسألة. قال الشيخ ﷺ: المكرَه يطلق على وجهين: يطلق على

التعليق

= المكلف أول العبادة، فهذه نية فعلية. ثم إذا ذهل عن النية، حكم صاحب الشرع بأنه ناوٍ متقرب، فهذه هي النية الحكمية». راجع كتاب الأمنية: ٤٢. وراجع القاعدة في كتابه الفروق (١/٢٠٠ ـ ٢٠٣).

وقال ابن حزم: واتفقوا على أن الفكرة في أمور الدنيا لا تفسد الصلاة. راجع: مراتب الإجماع له: ٢٩.

(١) راجع ص: ٧٩٩ من هذا الجزء. والبرهان (١/٢٩٨).

(٢) راجع الخلاف في صوم المغمى عليه: المغني (٣/٩٨). والقواعد والفوائد: ٣٥. وشرح الكوكب المنير (١/٥١٠). وفتح القدير شرح الهداية (٢/٣٦٦). وفواتح الرحموت (١/١٧١). والشرح الصغير (٢/٢٣٥).

(٣) راجع البرهان (١/١٠٦ س: ٩ ـ ص: ١٠٧ س: ٧).

والمحمول على الشيء لا يثاب [عليه][1]. وهذا الأصل باطل عندنا، فلا يمتنع التكليف من غير إثابة. وقاعدة القول في الثواب والعقاب تستقصى في غير هذا الفن.

وقد ألزمهم القاضي [رحمه الله][2] [إثم][3] المكره على القتل، فإنه منهي عنه آثم به، لو أقدم عليه. وهذه هفوة عظيمة؛ فإنهم (٩/ب) لا يمنعون النهي عن الشيء مع الحمل عليه؛ فإن ذلك أشد في المحنة واقتضاء الثواب. وإنما الذي منعوه الاضطرار إلى فعل مع الأمر به.

الشرح

المضطر الذي لا قدرة له، ولا تمكُّن في حقه. وهذا غير مكلف بفعلِ مأمورٍ، ولا بترك منهي، إما عقلاً عند قوم، وإما شرعاً عندنا(٤). ويطلق على من لم يُخَلَّ ودواعيه، بل حركت دواعيه من خارج. وهذا القسم هو الذي فيه الكلام(٥).

ومذهب أهل الحق صحة تكليفه بفعل المأمورات وترك المنهيات(٦). ومنعت المعتزلة التكليف على وفق الإكراه، وجوَّزوا التكليف على خلاف

التعليق

[١] في خ: به.

[٢] ساقطة من خ.

[٣] ساقطة من خ.

(٤) نقل الأسنوي عن ابن التلمساني: أن هذا القسم لا خلاف فيه. لكن الآمدي أشار إلى أنه يطرقه الخلاف من جهة التكليف بالمحال. راجع: شرح الأسنوي (١/١٣٩). وإحكام الآمدي (١/١١٧). وشرح الكوكب المنير (١/٥٠٩).

(٥) وفيه الخلاف بين المعتزلة والجمهور. راجع: شرح الأسنوي (١/١٣٩). والمسودة: ٣٥. وشرح الكوكب المنير (١/٥٠٨).

(٦) راجع المذهب وأدلته في: المستصفى (١/٩٠). وشرح البدخشي والأسنوي (١/١٣٩). وشرح المحلي على جمع الجوامع (١/٧٢). وفواتح الرحموت (١/١٦٦ - ١٦٨). وشرح الكوكب المنير (١/٥٠٨).

الإكراه، فإذا أكره على قتل مسلم، كُلِّف ترك القتل[1]. وإلزام القاضي صحيح على مقتضى الأصول[2]. فإن المعتزلة والقاضي متفقون على استحالة تكليف ما لا يطاق عقلاً[3]. وأراد القاضي أن يبين أن الإكراه لا يصيِّر الفعل واجباً من جهة العقل، بدليل عقلي، وآخر شرعي:

أما العقلي: فهو أنه يمكنه الانكفاف، ولو كان الإكراه يصيِّر الفعل حتماً، لكان الانكفاف مستحيلا[4].

الثاني: وهو الشرعي، أنه لو تحتم الإيقاع بسبب الإكراه، لاستحال التحريم في توجه التحريم بالاتفاق، [مما][5] يدل على بقاء الإمكان. وإذا تحقق الإمكان، صح التكليف[6].

والمعتزلة ثبتت على أصولها في اشتراط انضمام شرط آخر إلى الإمكان، وهو استحقاق الثواب [مع][7] [امتناع][8] التكليف. (١٨/ب) وهذا من

التعليق

(١) نقل هذا التفصيل أيضاً الأسنوي عن ابن التلمساني: انظر شرح الأسنوي (١٣٩/١).

(٢) أي بالإجماع على تحريم القتل عند الإكراه عليه. راجع البرهان (١٠٧/١ س: ٣). وشرح الأسنوي (١٣٩/١).

(٣) راجع ص: ٣٤٤ هامش: ٣ من هذا الجزء. وشرح الكوكب المنير (٤٨٥/١، ٤٨٦).

(٤) ولأن من قاعدتهم: أن القدرة الصالحة لأحد الضدين صالحة للآخر. وإذا كانت صالحة لقبول الأمر، فلتكن صالحة لقبول النهي. راجع هذا الجواب في النكت على البرهان (١٣/أ). وشرح الأسنوي نقلاً عن ابن التلمساني (١٣٩/١). وراجع هذه القاعدة عند المعتزلة في شرح الأصول الخمسة: ٥١٥.

(٥) في ت: على ما.

(٦) لأن الإكراه وإن كان ملجئا، فإنه لا ينافي القدرة والاختيار. ولأن الفعل ممكن، والفاعل متمكن. راجع: شرح الأسنوي والبدخشي (١٣٩/١). وفواتح الرحموت (١٦٦/١).

(٧) ساقطة من ت. والسياق يقتضيها.

(٨) في ت: امتنع.

تحكماتهم الباردة؛ ولا يمتنع التكليف من غير إثابة، ولا يمتنع أن يثيب الله المكرَه إذا فعل[1].

وقد وجه أبو حامد إشكالاً على من يقول: يصح التكليف مع الإكراه. وتلخيص سؤاله أن قال: المكرَه لا يخلو: إما أن يُقْدِم بباعث السيف، فلا يكون فعله طاعة، أو يقدم بباعث الأمر خاصة، بل كان يفعله لو أكره على تركه، فلا يكون مكرها. ثم قال: فلينتبه لهذه الدقيقة[2]. ومقصوده أنه لا يصح أن يكون مكرها مطيعا، فيخرج منه أن لا يكون مكلفاً مطيعاً. وهذا زلل. وإذا تحقق الإمكان، تصور التكليف[3]. فإن كانت النية شرطا، وجب الإتيان بها. وإن فقدت، بطل العمل، لا لاستحالة التكليف، بل للإخلال بشرطه[4]. وإن لم تكن النية شرطا، حصل المطلوب[5]، وإن لم يكن الفاعل مكرها. كما لو أكره على ردِّ الغصب والودائع، وقضاء الديون بأنواع العذاب[6]. فلا حاصل لما ذكره هذا الإنسان[7].

التعليق

(١) راجع هذا الموضوع في: الإرشاد: ٣٨١. وغاية المرام: ٢٤٠. وشرح البدخشي (١/١٣٩). وفواتح الرحموت (١/١٦٧).

(٢) راجع المستصفى (١/٩١).

(٣) راجع ص: ٣٥٩ هامش: ٦ من هذا الجزء.

(٤) قال المقترح: «قول المعتزلة: إن المكره على الشيء لا يثاب عليه. قال الشيخ: يرد عليه أسئلة: **الأول** ـ لا نسلم أن المحمول على الشيء لا يثاب عليه. **الآخر** ـ لم قلتم إن المحمول على الشيء لا يثاب عليه؟ فإن قالوا: لعدم الإخلاص. قلنا: فما المانع من إكراهه على الشيء، وهو معلوم، وينوي العبادة»؟ راجع: النكت (١٢/ب). وراجع كتاب الفروق للقرافي (٢/٥٠). والأمنية له: ٢٧.

(٥) لأن صورة الفعل تقع مجزئة، ولا ثواب فيه حتى ينوي. انظر المرجعين السابقين.

(٦) يريد بأنواع العقوبات من الحبس والضرب والتعزير.

(٧) يريد الغزالي رحمه الله. وانظر تحقيق المسألة في: حاشية البناني (١/٧٧). وفواتح الرحموت (١/١٦٧، ١٦٨).

مسألة:

ذهب بعض أصحاب أبي حنيفة إلى أن الكفار غير مخاطبين بفروع الشريعة. وظاهر مذهب الشافعي [رحمه الله][1] أنهم مخاطبون بها.

وفصل فاصلون من العلماء بين المأمورات والمنهيات. وقالوا: هم معاقبون على ارتكاب المنهيات، غير معاقبين على ترك المأمورات.

والقول في هذه المسألة يتعلق بطرفين: أحدهما - في جواز المخاطبة عقلا، وإمكان ذلك. والثاني - في وقوع ذلك إن ثبت جوازه.

الشرح

قال الإمام: (مسألة: ذهب بعض أصحاب أبي حنيفة(٢) إلى أن الكفار غير مخاطبين بفروع الشريعة) إلى قوله (ما لم يقدِّم رفع الحدث عليها)(٣). قال الشيخ وفقه الله: ظاهر مذهب مالك(٤) رحمه الله كما حكي عن أصحاب أبي حنيفة، وعندنا قول ليس بمشهور: أنهم مخاطبون(٥).

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) هو النعمان بن ثابت بن زوطي، الإمام الفقيه، والمجتهد الكبير، أحد الأئمة الأربعة، صاحب الفضائل الكثيرة. أشهر تلاميذه: أبو يوسف، ومحمد بن الحسن. ولد سنة (٨٠) هـ. وتوفي ببغداد سنة (١٥٠) هـ. راجع ترجمته في: الفهرست: ٢٨٤. وسير أعلام النبلاء (٦/٣٩٠). والبداية والنهاية لابن كثير (١٠/١٢٣).

(٣) راجع البرهان (١/١٠٧س: ٨ - ص: ١٠٨س: ١٣).

(٤) هو الإمام مالك بن أنس بن مالك الأصبحي، إمام دار الهجرة، وأحد الأئمة الأربعة، جمع بين الفقه والحديث والرأي. كان شديد التحري في حديثه وفتياه. توفي بالمدينة سنة (١٧٩) هـ. راجع ترجمته في: الفهرست: ٢٨٠. وترتيب المدارك (١/١٠٢ - ٢٥٤). والديباج: ١٧ - ٢٩. وسير أعلام النبلاء (٨/٤٨).

(٥) قال الباجي: «هو الظاهر من مذهب مالك رحمه الله - أي أنهم مخاطبون. وقال ابن خويز منداذ: هم غير مخاطبين بذلك» انظر: إحكام الفصول: ٢٢٤. وكذلك قال القرافي في شرح تنقيح الفصول: ١٦٢. فيكون ما حكاه الشارح هو العكس تماما.

فأما الجواز، فالذي حمل الصائرين إلى منع ذلك، والقضاء باستحالته، أنه لو فرض الخطاب بإقامة الفروع، لكان ذلك خطابا بتصحيح الفروع، وذلك مستحيل مع الإصرار على الكفر، وفي تجويز مخاطبتهم بإقامة الشرائع، مع تقدير استمرارهم على الكفر، تجويز تكليف ما لا يطاق، وقد سبق بطلانه. وهذا منقوض أولاً باعتقاد النبوات، واعتقاد صدق الأنبياء ....

الشرح

وأما الذين فصَّلوا من العلماء[1]، فالسبب عندهم في الفرق، أن المنهيات يكتفى فيها بمجرد الكف دون النية، وذلك متأت من الكفار. وأما المأمورات، فمفتقرة إلى نية التقرب، وذلك لا يتصور من الكافر[2]. وهذا خيال ضعيف. فإنه وإن تصور منهم مجرد الانكفاف، تصور منهم أيضا صورة الطاعة. وكما استحال منهم القصد مع الكفر، استحال منهم فهم التحريم مع جحود المحرِّم، فلا وجه لهذه التفرقة[3].

وما ذكره الإمام من تقسيم الكلام إلى الجواز والوقوع، حق لا مزيد عليه. وتلخيص القول: أنه لو فرض الخطاب بإقامة الفروع، لكان خطابا بتصحيح

التعليق

(١) راجع: شرح تنقيح الفصول: ١٦٣. وشرح الأسنوي والبدخشي (١/١٥٢، ١٥٥). وحاشية البناني (١/٢١٢). وإرشاد الفحول: ١٠.

(٢) راجع أدلة المفصلين في المراجع السابقة.

(٣) قال المقترح رحمه الله: «أما من فصل فقال: إن المنهيات لا يشترط في تركها التقرب، فلهذا جاز التكليف بها، بخلاف المأمورات، فإنها يشترط فيها التقرب. وقصد التقرب مع الجهل بالمتقرب إليه محال. فلهذا لا يصح التكليف بها. قال الشيخ: عليه سؤالان: **الأول** ـ أن يقال: يلزمهم أن يفصلوا في المأمورات، فإن منها ما يشترط فيه قصد التقرب، كرد الغصوب والودائع وغيره. **الثاني** ـ هو أن ما ذكرتموه في الأمر، يلزمكم مثله في النهي، فإنه أيضا يفتقر إلى معرفة الناهي. فالقول بجواز أحدهما دون الآخر تحكم». راجع النكت (١٣/أ).

[عليهم السلام][١]؛ فإن ذلك غير ممكن فيمن لا يعتقد الصانع المختار، ولا خلاف أن الكفار أجمعين مخاطبون بتصديق الأنبياء [عليهم السلام][٢]، وإن اقتضى وقوع ذلك تقديم قواعد العقائد في الإلهيات. وكذلك المُحْدِث مأمور بالصلاة (١٠/أ) عند دخول وقتها، وإن كان لا يتأتى منه إقامتها، ما لم يقدم رفع الحدث عليها.

الشرح

الفروع، وذلك ممكن ممن لا يعتقد الصانع المختار. معناه: أن الفاسد غير مأمور به، وإنما يؤمر بالفعل الصحيح. والفعل الصحيح مع الكفر مستحيل، فلا يمكن إلا الفاسد، وهو غير مأمور به. فالممكن ليس مأمورا به. وما يقدر مأمورا به لا يمكن. فلا يتصور الأمر على هذا إلا بتقديم الإيمان. وإذا حصل، صح الأمر بالفروع. هذا تقرير الشبهة(٣). والجواب بالنقض لازم(٤).

ونحن نذكر حقيقة النقض، وما ينفع منه في الدين والجدل، وما يفيد في القواطع والمظنونات، وما لا ينفع في واحد منهما، وما ينفع منه في المظنون دون المقطوع به.

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] ساقطة من خ.

(٣) راجع تقرير هذه الشبهة وجوابها في: إحكام الآمدي (١/١١٠). وشرح العضد (٢/١٣). ومسلم الثبوت وشرحه (١/١٣٠، ١٣١).

(٤) أي أن دليل النافين بإجماع الأمة على ثبوت التكليف بالإيمان بالله ورسله، وإن كان ذلك لا يمكن إلا بتقديم النظر. وكذلك المحدث مأمور بالصلاة، وإن كان لا يتأتى منه إقامتها دون تقديم رفع الحدث عليها. فعلم بذلك أن تقديم الشرط غير مشروط في تحقيق التكليف بالمشروط قبل وجود شرطه وهو المطلوب. راجع هذا الجواب في المراجع السابقة. وانظر أيضا: إحكام الفصول للباجي: ٢٢٤. والمستصفى (١/٩١). وحاشية السعد (٢/١٣).

فالنقض في وضع اللغة: مأخوذ من تفريق الأجزاء، وإفساد البنية، ومنه قوله تعالى: ﴿كَٱلَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا﴾[١]. ويقال: نقضت البناء[٢]. وهو عند الأصوليين يرجع إلى وجهين: انتقاض الأدلة، وانتقاض العلل، وكلاهما يرجع إلى بيان حال الربط الذي ادعاه المستدل أو المعلل ببيان الافتراق بينهما في الوجود[٣]. وهذا قد يكون قادحاً، وقد لا يكون قادحا. والذي ينتفع به في القطعيات قسم واحد، (١٩/أ) وهو أن تكون المسألة الناقضة مقطوعاً بحكمها. ويقطع [القاطع][٤] بمساواة المنقوضة لها مع امتناع الاستثناء عليها. فإذا اجتمعت هذه الشروط، قطع بمساواة حكم المنقوضة لحكم الناقضة[٥].

وهذه المسألة من هذا القبيل، فإن الأمة مجمعة على ثبوت التكليف بالإيمان بالله ﷻ وبرسوله، وإن كان ذلك لا يمكن إلا بتقديم النظر. وكذلك المحدث مأمور بالصلاة، وإن كان لا يتأتَّى منه إقامتها دون تقديم رفع الحدث عليها. فعلم بذلك، وهو قاطع، أن تقديم الشرط غير مشروط في تحقيق التكليف بالمشروط قبل وجود شرطه[٦]. وأما بقية أقسام النقض، فسيأتي إن شاء الله تعالى الكلام عليها في باب النقض[٧]. وإنما ذكرنا [ههنا][٨] ما تمس الحاجة إليه الآن.

التعليق

(١) الآية (٩٢) من سورة النحل.

(٢) راجع الصحاح (١١١٠/٣). والتعريفات: ٢٤٥.

(٣) راجع ص: ٣١٤ هامش: ٣ من هذا الجزء.

(٤) في ت: القطع. ولعل الصحيح ما أثبتناه. ومعناه: الناظر أو المجتهد أو العقل.

(٥) راجع ص: ٣١٤ هامش: ٣ من هذا الجزء.

(٦) راجع هامش: ٤ من الصفحة السابقة.

(٧) راجع: (٦٥٤/٣ - ٧١٥). وراجع في أقسام النقض: إحكام الآمدي (١٥٤/٣). وشرح العضد (٢٦٨/٢). وإرشاد الفحول: ٢٢٤. ونزهة الخاطر (٣٦٣/٢).

(٨) في ت: ها هنا.

وجواب آخر: وهو أنا بينا أن الإمكان لا يشترط عقلاً في تصور التكليف، بدليل ما أسلفناه[1].

ولو سلم ذلك، فليس المراد بالإمكان اقتران القدرة بالمقدرو، وإنما المراد بذلك أن يكون الفعل من قبيل الممكنات لمن كلف به في الاعتياد، بحيث تتأتى منه داعية الإقدام والإحجام، والمكلف يتأتى منه القصد إلى إقامة الفروع بتقديم شروطها. فإن امتنع من تقديم الشرط عُدَّ مخالفاً[2]. وهذ أمر بيِّن عند العقلاء. والعبد المأمور بشراء حاجة من مكان بعيد، يعلم أن سيده أمره بالشراء، وإن كان لا يتأتى منه ذلك دون الوصول إلى مكانها. ولا يقال: إنه لا يكون مأموراً بالشراء إلا بعد الوصول، وهذا إنما اتخذ السير وسيلة إلى تحصيل الواجب، فإذاً لم يجب شراء البتة[3]. ولو استحال التكليف بالمشروط قبل حصول الشرط، لم يجب أيضاً الإيمان بالله، ولا النظر في الأدلة، إذ شرط ذلك القصد، فلا يكون الخلق مطالبين إلا بالقصد خاصة. فأما الإيمان بالله ورسوله، فلا يتوجه على الكفار أمرٌ به. وهذا خلاف دين الأمة قطعاً[4].

وكذلك القول في الصلاة باعتبار الطهارة، ولا يكون الإنسان أيضا مأموراً

التعليق

(١) راجع ص: ٣٥٢ هامش: ٥.

(٢) لأن مقدمة الواجب واجبة. وانظر في هذه القاعدة: المستصفى (٧١/١). وإحكام الآمدي (٨٣/١). وشرح تنقيح الفصول: ١٦٠. والمسودة: ٦٠. وشرح العضد (٢٤٤/١). وحاشية البناني (١٩٣/١). ومسلم الثبوت وشرحه (٩٥/١). وشرح الكوكب المنير (٣٥٨/١).

(٣) هذا يسمى بالشرط العادي. وهو ما لا يمكن وجود الفعل بدونه عادة. راجع حاشية البناني (١٩٥/١). وشرح الكوكب المنير (٣٦٠/١). وانظر في أنواع الشروط: الموافقات (٢٦٦/١). وهل الإيمان شرط في التكليف أم في المكلف؟ راجع نفس المرجع (٢٦٧/١). وحاشية السعد على العضد (١٢/٢، ١٣).

(٤) ولأجل هذا استنكر صاحب فواتح الرحموت نسبته إلى الحنفية وحرر محل النزاع. انظر: فواتح الرحموت (١٢٩/١).

ثم التحقيق في ذلك كله عندي أن الكافر في حال كفره يستحيل أن يخاطب بإنشاء فروع على الصحة. وكذلك القول فيما يقع آخرا من العقائد، في حق من لم يصح عقده في الأوائل، وكذلك المحدث مستحيل أن يخاطب بإنشاء الصلاة الصحيحة مع بقاء الحدث، ولكن هؤلاء مخاطبون بالتوصل إلى ما يقع آخرا، ولا يتنجز الأمر عليهم بإيقاع المشروط قبل وقوع الشرط، ولكن إذا مضى من الزمان ما يسع الشرط والمشروط والأوائل والأواخر، فلا يمتنع أن يعاقب الممتنع على حكم التكليف معاقبة من خالف أمرا توجه عليه ناجزا. فمن أبى ذلك، قضى عليه قاطع العقل بالفساد. ومن جوز تنجيز الخطاب بإيقاع المشروط قبل وقوع الشرط، فقد سوغ تكليف ما لا يطاق، ومن أراد أن يفرق بين الفروع وبين أواخر العقائد، وبين صلاة المحدث، فهو مبطل قطعا.

الشرح

بالطهارة عند من يشترط النية، بل بالنية على الخصوص. ثم لا يصح أن يقصد الإنسان إلى إيقاع عمل على وجه الطاعة يعلم أنه لم يؤمر به. والنية قصد يتبع العلم. فإذا علم، انتفى التكليف بالطهارة. كيف يتصور أن يقصد إلى الامتثال من يعلم أنه لم يتوجه عليه أمر؟ هذا محال لا شك فيه[١].

قال الإمام رحمه الله: **(التحقيق[٢] في ذلك كله عندي أن الكافر[٣]**

التعليق

(١) راجع: المستصفى (٩١/١). وقد ترجم الغزالي المسألة هكذا: ليس من شرط الفعل المأمور به أن يكون شرطه حاصلاً حالة الأمر، بل يتوجه الأمر بالشرط والمشروط ويكون مأموراً بتقديم الشرط.

(٢) في البرهان: ثم التحقيق.

(٣) في البرهان: زيادة: في حال كفره.

وقد نقل عن أبي هاشم [الجبائي][١] أنه قال: ليس المحدث مخاطبا [بالصلوات][٢]، ولو استمر حدثه، لقي الله [تعالى][٣] غير مخاطب بصلاة في عمره.

فإن أراد الرجل ما ذكرناه، فهو الحق الذي لا خفاء به، وإن أراد أنه لا يعاقب على ترك الصلاة لتركه التوصل إليها، فقد خرق إجماع (١٠/ب) الأمة، فهذا هو الكلام في طرف الجواز.

الشرح

يستحيل أن يخاطب بإنشاء فرع على الصحة) إلى قوله **(فهذا هو الكلام في طرف الجواز)**(٤). قال الشيخ ﷺ: ما ذكره الإمام في هذا الموضع، كلام فيه لبس، وهو قوله: والذي أراه أنه يستحيل أن يخاطب الكافر في حال كفره بإنشاء فرع على الصحة(٥). وهذا الكلام يصح على وجه، وهو أن يقال له: أوقعه صحيحاً مع كونك كافراً، ويجعل كفره شرطاً في كونه مطلوباً بالعمل، فإن ذلك لا يعقل(٦). فأما أن يصادفه التكليف بالصلاة الصحيحة مع كونه كافراً، فإن ذلك غير مستحيل، بدليل ما قررناه قبل من المعقولات والأمثلة المعتادات(٧).

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] في خ: بالصلاة.

[٣] ساقطة من خ.

(٤) راجع البرهان (١/١٠٨س: ١٤ - ص: ١١٠ س: ١).

(٥) المرجع السابق.

(٦) هذا على مذهب من يشترط الإمكان ناجزاً. أما على مذهب من يشترط الإمكان على الجملة فلا. قاله المقترح في نكته على البرهان: (١٣/ب).

(٧) لأن الكفر لا يصح أن يكون مانعاً، فالكافر متمكن من إزالته بالإيمان. فأشبه حاله حال المُحدِث، فإنه مأمور بفعل الصلاة مع كونه مُحدثاً، وإن كان لا يصح منه فعلها، ولكنه لما كان له سبيل إلى إزالة المانع منها، صح أن يؤمر بها، فكذلك الكافر. قاله الباجي في إحكام الفصول: ٢٢٥. =

ولكن هذه المقالة بناها الإمام على قاعدة له سيأتي بيانها، وهو أن الأمر بالشرط لا يتحقق (١٩/ب) أنه أمر في الحال[١]. وإذا كان الشرط عنده مفقوداً، عُلم نفي الأمر. وبنى على ذلك مسائل كثيرة في الأوامر ومسائل النسخ[٢]. وأنه إذا ورد المانع من الفعل، تبين أنه لم يكن مأموراً على حال[٣]. وهذا غلط عند أهل التحقيق، كما قررناه فيما مضى[٤]. وعلى ما سنبينه بعد ذلك، إن شاء الله تعالى[٥].

ثم أفضى به الأمر إلى إثبات العقاب على ترك المشروطات من غير تكليف بها على حال[٦]. والأمة مجمعة على أن لا عقاب إلا على العاصي،

التعليق

= دليل الجواز العقلي: أنه لو خاطب الشارع الكافر المتمكن من فهم الخطاب وقال له: «أوجبت عليك العبادات الخمس المشروط صحتها بالإيمان، وأوجبت عليك الإتيان بالإيمان مقدماً عليها. لم يلزم منه لذاته محال عقلاً. ولا معنى للجواز العقلي سوى هذا. قاله الآمدي في الإحكام (١/١١٠). وراجع ص: ٣٦٣، ٣٦٤ من هذا الجزء.

(١) راجع هذه القاعدة في المستصفى (٢/١٥ - ٢٤). وإحكام الآمدي (١/١١٨). والمسودة: ٥٢. وشرح الكوكب المنير (١/٤٩٦).

(٢) راجع البرهان (١/٢٨٠)، (٢/١٢٩٩).

(٣) لكن هذا ينقض بمسألة وجوب النظر حيث قال الإمام: «ثم التحقيق فيه أن النظر ممكن، وإنما يمتنع إيجاب ما لا يمكن إيقاعه. فإن امتنع ممتنع تعرض للوعيد الذي بلغه النبي. ولا يشترط في وجوب الشيء علم المخاطب بوجوبه عليه، بل يشترط تمكنه من العلم». راجع البرهان (١/٩٨ س: ٩). وانظر تعليق الشارح عليه ص: ٣٢٢ هامش: ٢. واحتج بعض العلماء بأن الكافر مخاطب أساساً بتصديق الرسل. وهذا مشروط بمعرفة الله تعالى، وهذه مشروطة بالنظر. راجع شرح الكوكب المنير (١/٥٠٢).

(٤) راجع ص: ٣٢٢ هامش: ٢. وص: ٣٥١ هامش: ٤ من هذا الجزء.

(٥) راجع ص: ٣١٤ من هذا الجزء.

(٦) لكن الإمام استدرك ذلك بقوله: «ولكن إذا مضى من الزمان ما يسع الشرط والمشروط». إلخ. راجع البرهان (١/١٠٩ س: ٤). والإنصاف ما قاله المقترح قال: «ما يريد بقوله يعاقبه معاقبة؟ إن أراد به مثل معاقبة من توجه عليه الأمر بالمشروط=

فإن قيل: إن ثبت لكم الجواز على تأويل التوصل، وفرض العقاب، فكيف الواقع من ذلك؟ قلنا: ذكر القاضي [رحمه الله][١] أن ذلك من [مجال][٢] الفقهاء، وهو مظنون، مطلوب من مسالك الظنون.

والذي نراه أن الكفار مأمورون بالتزام الشرع جملة. والقيام بمعالمه تفصيلاً. فمن أنكر وقوع وجوب التوصل إليه، فقد جحد أمراً معلوماً. [وهذا على التقدير][٣] مترقٍ عن مرتبة الظنون.

الشرح

وإن كان الله تعالى يتفضل بإثابة من لم يطعه، كالمظلوم يؤخذ ماله وعرضه. إلا أنه تعالى قد تفضل بأنه لا يعاقب إلا من عصاه. وقد يتفضل بترك العقاب بعد المعصية. ولا يشذ عن هذا الأصل إلا مسألة واحدة، اختلف الناس فيها على مذاهب كثيرة، وهم أولاد المشركين(٤). فأما ما سوى هذه المسألة، فمجمع عليها بين علماء الأمة.

قال الإمام: (**فإن قيل: إن ثبت لكم الجواز على تأويل التوصل وفرض العقاب**) إلى قوله (**وتقرر في أصل الدين ومستفيض الأخبار أن الله لا يعفو عن الكفار**)(٥). قال الشيخ ﷺ: ما ذكره القاضي رحمه الله من كون المسألة مظنونة،

التعليق

= قَرُبَ. وإن أراد أنها معاقبة على ترك الشرط الذي تنجز الأمر به، فقد يسلم أنه مخاطب بالشرط قبل وقوع مشروطه، وهو كلام أبي هاشم». ثم قال: «وإن اتفق الإمام وأبو هاشم إلا أنهما يختلفان في شيء، وذلك أنه إذا مضى من الزمان قدر ما يسع الشرط والمشروط، فإنه يعاقب على ترك التوصل عند الإمام، وعند ابن الجبائي يعاقب على ترك الشرط». راجع النكت على البرهان (١٤/أ).

[١] ساقطة من خ.

[٢] في خ: محال.

[٣] في خ: وهذا على هذا.

(٤) راجع تحقيق هذه المسألة في: شرح السنة للبغوي (١٥٣/١). ومجموع الفتاوى (٢٧٩/٤)، (٣٧٢/٢٤). وفتح الباري (٢٤٥/٣).

(٥) راجع البرهان (١١٠/١ س: ٢ - ١٣).

فإن قيل: أتقطعون بأنهم معاقبون في الآخرة على ترك فروع الشرع؟ قلنا: أجل. والموصل إليه أنه قد ثبت قطعاً وجوب التوصل، وثبت أن تارك الواجب متوعد بالعقاب، إلا أن يعفو الله [تبارك][١] وتعالى، وتقرر في أصل الدين، ومستفيض الأخبار أن الله لا يعفو عن الكفار.

الشرح

كلام صحيح(٢)، والأدلة القطعية مفقودة من الجانبين. والمسألة من مسائل الفروع، وليست من مسائل الأصول بحال. إذ ليس النظر فيها متعلقاً بأدلة قطعية، [وإنما](٣) فيما يصح أن يكون أمارة، فهي بمجال الفقه أجدر(٤). ولكن الأغلب على الظن عندنا أنهم غير مكلفين بالفروع. ويدل عليه أمران: نقلي وفقهي.

أما النقلي: فلما روي في الحديث الصحيح: أن النبي ﷺ أرسل بعض رسله إلى قوم من المشركين وقال له: «فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، فإن أجابوا، فأعلمهم أن الله أوجب عليهم خمس صلوات في اليوم والليلة»(٥). فجعل الإعلام بالفروع بعد الإجابة إلى الإسلام(٦).

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) راجع البرهان (١/١١٠ س: ٢ - ١٣).

(٣) في ت: ولا. ولعل المثبت هو الصواب.

(٤) قال الأسنوي: «اعلم أن تكليف الكافر بالفروع مسألة فرعية، وإنما فرضها الأصوليون مثالاً لقاعدة وهي: أن حصول الشرط الشرعي، هل هو شرط في صحة التكليف أم لا؟» انظر شرح الأسنوي (١/١٥٥). وشرح العضد (١٢/٢).

(٥) متفق عليه بنحو هذا. راجع صحيح البخاري مع الفتح (٢٦١/٣)، (٣٤٧/١٣). وصحيح مسلم بشرح النووي (١٩٩/١).

(٦) قال ابن حجر رحمه الله في شرح هذا الحديث: «واستدل به على أن الكفار غير مخاطبين بالفروع، حيث دُعُوا أولاً إلى الإيمان فقط، ثم دُعُوا إلى العمل، ورتب ذلك عليها بالفاء. وأيضا فإن قوله: «فإن هم أطاعوا فأخبرهم». يفهم منه أنهم لو لم=

وأما من جهة **المعنى**: فطلب الفروع [يكون لإيقاعها][1]. والإيقاع مع الكفر متعذر، وإذا قدم الإسلام، فإن كانت أوقات الفروع قائمة، استقبل المكلف الفعل، لتوجه الخطاب عليه في الحال. فإن فاتت أوقاتها، فالإسلام يمنع من التدارك. فأي حاجة إلى تحقيق التكليف ثم الحكم بالسقوط؟ فهذه الفروع لا تفعل في حال الكفر، ولا تقضى بعد الإسلام[2]. فكان الظاهر أنهم لم يخاطبوا بها، إذ لا يحصل منها مقصود التكليف. وهذا واضح، فإنا لم نقطع بذلك، لاحتمال أن يكون التكليف تظهر فائدته في الآخرة عند الموت على

التعليق

= يطيعوا لا يجب عليهم شيء. وفيه نظر، لأن مفهوم الشرط مختلف في الاحتجاج به. وأجاب بعضهم عن الأول: بأنه استدلال ضعيف، لأن الترتيب في الدعوة لا يستلزم الترتيب في الوجوب، كما أن الصلاة والزكاة لا ترتيب بينهما في الوجوب، وقد قدمت إحداهما على الأخرى في هذا الحديث، ورتبت الأخرى عليها بالفاء، ولا يلزم من عدم الإتيان بالصلاة إسقاط الزكاة». راجع فتح الباري (٣٥٩/٣). وانظر أيضا: شرح البدخشي (١٥٤/١وما بعدها).

(١) في ت: لإيقاعها يكون.

(٢) انظر تقرير هذه الشبهة وجوابها في: المستصفى (٩٢/١). وشرح البدخشي والأسنوي على المنهاج (١٥٥/١، ١٥٧). وفواتح الرحموت (١٣٠/١). وقال القرافي في الجواب عن هذا: «وجواب هذه النكتة: أن زمن الكفر ظرف للتكليف، لا لوقوع المكلف به. كما نقول: المحدث مأمور بالصلاة إجماعاً، ومعناه: أن زمن الحدث ظرف للخطاب بالصلاة والتكليف بها، لا لإيقاع الصلاة. فلا نقول له: صلِّ وأنت محدث، بل يجب عليك أن تزيل الحدث وتصلي، وأنت الآن مكلف بذلك. كذلك نقول للكافر: أنت الآن مكلف بإزالة الكفر ثم إيقاع الفروع، لا أنك مكلف بإيقاع الفروع في زمن الكفر، فزمن الكفر ظرف للتكليف، لا لوقوع المكلف به. فقوله: إما أن يكلف حالة الكفر أو بعده. قلنا: حالة الكفر فعله لا يصح منه. قلنا: لم ندَّع أن ذلك الزمان ظرف لإيقاع المكلف به حتى نلزم صحته. أو نقول بعده على سبيل التسليم: والحديث حجة على الخصم ـ يريد حديث «الإسلام يجب ما قبله» ـ لأن الجب: القطع، وإنما يقطع ما هو متصل. فهذا يدل على أنه لولا القاطع لاتصل التكليف، فبقي التكليف مستمرا». ا.هـ. من شرح تنقيح الفصول: ١٦٥.

الكفر في مضاعفة العذاب[1]. وهذا بعيد، فإن المقصد الأصلي من التكليف الطاعة بالفعل. وقد بينا أن هذا ممتنع في [حق][2] الكفار في حال الكفر وبعد الإسلام[3]. فكان الظاهر عندنا نفي التكليف بالفروع[4].

وقوله: **(والذي أراه أن الكفار مأمورون بالتزام الشرع جملة، والقيام بمعالمه تفصيلا)**[5]. [فيه][6] اقتصار على نفس المذهب، معرى عن الدليل. وأما وجوب التوصل، (٢٠/أ) فقد بينا صحة التكليف من جهة العقل[7]، وحققنا أن مقتضى مذهبه، امتناع التكليف بالوسائل عند العلم بعدم وجوب المتوسل إليه[8].

والإيمان وجب [لا][9] لاعتبار كونه وسيلة عندنا، بل لأنه مقصود في

التعليق

(١) بل هناك فوائد دنيوية وأخروية ذكرها العلماء. انظرها في: المستصفى (٩٢/١). وشرح تنقيح الفصول: ١٦٥، ١٦٦. وشرح الأسنوي (١٥٧/١).

(٢) ساقطة من ت.

(٣) لقد سبق الجواب على هذا في كلام القرافي رحمه الله. ولزيادة إيضاح قال بعضهم: أما حال الكفر فممكن، لأنه مكلف بإيقاع ذلك، لكونه قادراً على إزالة المانع كالمحدث، ويكون زمن الكفر ظرفا للتكليف لا للإيقاع، وذلك بأن يسلم ويوقع. ثم إن حال الكفر لا يعني صحته ـ أي التكليف ـ منهم في تلك الحالة، بل يعني أنهم يعاقبون على تركه يوم القيامة عقابهم على ترك الإيمان. أما بعد الإسلام، فيعفى لهم عما سلف، ويستحقون نيل الثواب والعقاب بالفعل والترك، لأنه إن توصل إلى المأمور بتحصيل الشرط، فالثواب، وإلا فالعقاب. راجع هذه الأجوبة في: المستصفى (٩٢/١). وشرح البدخشي والأسنوي (١٥٥/١، ١٥٧). وفواتح الرحموت (١٣١/١).

(٤) يلاحظ هنا كيف اختار الشارح هذا الرأي، وقد فند أدلة النافين فيما سبق. سبحان مقلب القلوب!

(٥) راجع البرهان (١١٠/١س: ٦).

(٦) ساقطة من ت.

(٧) راجع ص: ٣٦٥ هامش: ٣. وص: ٣٦٨ هامش: ١، ٢ من هذا الجزء.

(٨) راجع ص: ٣٦٥ هامش: ٣. وص: ٣٦٨ هامش: ١، ٢ من هذا الجزء.

(٩) ساقطة من ت.

نفسه. حتى لو علم الإنسان بوجه من الوجوه أنه لا يمكنه أن يفعل [شيئا][1] من الفروع، لكان الإيمان عليه واجبا[2].

وما ادعاه من القطع بأنهم معذبون في الدار الآخرة[3]، دعوى القطع من غير برهان، ولا أمارة ظنية[4].

وقوله: **(والموصل إليه أنه قد ثبت [قطعا][5] وجوب التوصل)**[6]. فمن العجب أن يجب التوصل إلى ما ليس بواجب[7]. [وقوله:][8] **(وتقرر في أصل الدين ومستفيض الأخبار أن الله تعالى لا يعفو عن الكفار فيما تعبدهم به)**[9].

التعليق

(١) ساقطة من ت. والسياق يقتضيها.

(٢) راجع ص: ٣٦٥ هامش: ٣ من هذا الجزء.

(٣) راجع البرهان (١/١١٠س: ٩، ١٠).

(٤) قال المقترح رحمه الله تعليقا على كلام الإمام: «هذا ليس بكلام سديد، فإن المسؤول عنه المعاقبة على ترك الفروع. وما ذكره الإمام معاقبة على ترك التوصل، فغَالَطَ ولم يجب عن السؤال. وفيه أيضا مناقضة أصله، وهو أنه قال متقدما: «إذا مضى من الزمان ما يسع الشرط والمشروط، فلا يمتنع أن يعاقب». فلم يجزم بالمعاقبة، وجزم هنا بالمعاقبة، فقد ناقض أصله». راجع النكت (١٤/ب).

(٥) ساقطة من ت.

(٦) راجع البرهان (١/١١١س: ١).

(٧) قال المقترح معلقا على عبارة الإمام: «يرد عليه أن يقال: المتوصل إليه: إما أن يكون واجبا أو لا؟ إن كان واجبا، فقد سلم له ذلك. وإن لم يكن واجبا، فالقول بوجوب الوسيلة محال. لأن الإمام قد فرق بين شرط الوجوب وشرط الصحة. فإن شرط الصحة عنده واجب، كالوضوء شرط في الصلاة، وهذا ينبني على أن ما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب. وشرط الوجوب لا يجب، فإن سكان البوادي لا يتعين عليهم البناء لتجب عليهم الجمعة. وكذلك الشخص لا يجب عليه الاكتساب لتجب عليه الزكاة. إلى غير ذلك مما يكثر تتبعه». راجع النكت (١٤/أ).

(٨) ساقطة من ت.

(٩) راجع البرهان (١/١١٠س: ١٢).

الشرح

[ولكن][1] النزاع، هل تعبدوا بالفروع أم لا؟ ولا أرى لما ادعاه من القطع وجها[2].

قال الإمام: **(القول في العلوم ومداركها وأدلتها)**[3]. قال الشيخ رضي الله عنه: قوله: العلوم: هو جمع علم، لا يصح على مقتضى العربية، فإن العلم مصدر، والمصدر لا يثنى ولا يجمع، لأنه يدل على القليل والكثير من جنسه، إلا أن تختلف أنواعه، نحو [الحلوم][4] والأشغال. والعلم لا يتصور أن تختلف أنواعه بوجه يرجع إلى انقسام العلم وتفاوت درجاته، وإن كانت تختلف متعلقاته، وليس اختلاف المتعلقات بالذي يوجب اختلاف العلم، من جهة كونه علما[5].

وقد ذهب بعض الناس[6] إلى أن العلم يختلف، وزعموا أنه يتصور أن يكون علم أوضح من علم. وهذا غلط بيِّن. واعتذر هذا القائل بمثال محسوس تمسك به، وقال: إذا رأى الرائي جسما أبيض في غلس، فإنه يرى بياضه، وكلما اشتد الضياء، عَلِم البياض على وجه أوضح مما علمه أولاً بالإبصار. قال: فكذلك العلم الذي لا يرجع إلى حاسة البصر.

التعليق

(١) ساقطة من ت.
(٢) مقصود الشارح أن النزاع في مسألة فرعية، وهي مجال الفقهاء، والإمام يقول إنها تترقى عن مراتب الظنون إلى القطع.
(٣) راجع البرهان (١/١١١س: ١).
(٤) في ت: العلوم. والتصحيح من «الكتاب» لسيبويه (٣/٦١٩).
(٥) راجع في هذا الموضوع: المواقف: ١٤٢. وحاشية البناني (١/١٦٠). وحاشية العطار (١/٢٠٨ - ٢١٠).
(٦) عزاه المقترح إلى الغزالي. قال: «فإن قيل: إذا رأى الرائي شخصا في الغلس، ثم رآه بعد الغلس، فإنه يحس من نفسه تفاوتاً بين العلمين. دل ذلك على التفاوت. وهذا للغزالي». راجع النكت (٢٣/أ). ولم أقف عليه فيما طالعت من كتب الغزالي.

وربما تمسك بأن علم النبي بربه لا يساوي علم غيره به. وهذا غلط عندنا. وخياله فيما تمسك به من رؤية الأبيض على جهة رؤيته على أوضح من ذلك، ليس بصحيح[1]، وإنما يرجع ذلك إلى رؤية أجسام لطيفة مسودة، فإذا قوى البياض ذهب اسودادها[2].

وأما ما شنَّع به من أن علم النبي بربه لا يساوي علم غيره، فليس الأمر في ذلك يرجع إلى تفاوت العِلمين، وإنما يرجع ذلك إلى كثرة معلومات النبي وقلة معلومات غيره، أو لدوام علمه، وتوالي الغفلات على غيره[3].

وأما تفاوت العلم حقاً وحظاً، فمحال، إذ حقيقته الكشف. وكمال التقرير فيه أن العَالِم إذا اطلع على معلوم، فلا يخلو: إما أن يحيط به من كل وجه، أو من بعض الوجوه، فإن أحاط به علما من كل وجه، استحال أن يعلم ثانياً ما لم يعلم أوَّلاً، فلا يصادف العلم الثاني متعلقاً. وإن أحاط ثانياً بما لم يحط به أوَّلاً،

التعليق

(١) قال المقترح في الإجابة عن هذا: «التفاوت المحسوس إنما هو راجع إلى زيادة معلومات، وهو زيادة علم آخر، لا أنه راجع إلى زيادة في العلم نفسه». راجع النكت على البرهان (٢٣/أ).

(٢) هذا أشبه بتفسير الفلاسفة. والأولى أن يقول بأن رؤية شيءٍ ما أمرٌ يخلقه الله تعالى في الحي بواسطة الآلات التي أودعها فيه. وراجع كيفية حصول الرؤية في المواقف: ١٣١ - ١٣٣. والمحصل وتلخيصه: ١١٠، ١١١.

(٣) قال المقترح رحمه الله في الجواب عن هذا أيضاً: «عنه جوابان:
الأول: هو أن الرسول ﷺ اطلع على صفة للباري تعالى لم نطلع عليها، فيكون ذلك راجع إلى زيادة علم بمعلوم آخر، وليس هذا تفاوت في العلم.
الثاني: أن نقول: يجوز أن يكون النبي ﷺ عَلِم ربه بوجوه أدلة لم نطلع نحن على جميعها، فيكون علمه بسبب ذلك أدوم من علمنا، فيرجع التفاوت إلى أعداد العلوم لا إلى نفس العلم. وأيضاً فإن الغفلة والذهول بعيدة عن النبي ﷺ بخلاف من عداه، فيرجع التفاوت أيضاً إلى أعداد العلوم لا إلى نفس العلم». راجع النكت على البرهان: (٢٣/أ). وراجع أيضاً: الشامل لإمام الحرمين: ١٠٣، ١٠٤. وحاشية العطار على شرح المحلي (١/٢١٠).

الوجه تصدير الباب بقول مقنع في العقل، فإنا سنسند حقائق العلوم إلى مدارك العقل، ولابد من الإحاطة بحقيقته. على حسب ما يليق بهذا المختصر.

قال القاضي [أبو بكر رحمه الله][1]: العقل من العلوم، إذ لا

الشرح

فهذا علم آخر، متعلق بمعلوم آخر، ولا يرجع ذلك إلى إيضاح في الأول بحال(٢). (٢٠/ب)

وإن قال قائل: يصح جمعه بالنظر إلى متعلقاته، فيقال له: فجوِّز جمع الضرب باعتبار تعدد متعلقاته، فقل: ضروب. وكذلك يلزم جمع النظر، لاختلاف المنظور فيه، حتى يقال: أنظار. بل منع أهل اللغة من جمع المصدر، وإن اختلف قلة وكثرة، وقوة وشدة. فكيف يجمع ما لا يقبل الاختلاف بوجه؟ وقد قال سيبويه(٣) رحمه الله: لا يجمع العلم ولا النظر(٤). لما قررناه. والكلام في الدليل يأتي بعد ذلك، إن شاء الله تعالى.

قال الإمام: (**الوجه تصدير الباب بقول مقنع في العقل**) إلى قوله (**فهذا لباب كلامه بعد تطويل وإطناب**)(٥). قال الشيخ ﷺ: قد اختلف في إلحاق لفظ

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) راجع هذا التقرير في المحصل وتلخيصه: ١٠١، ١٠٢. والمواقف: ١٤٢.

(٣) هو عثمان بن عمرو بن قنبر، إمام البصريين، أبو بشر، كان علامة، حسن التأليف، جالس الخليل وأخذ عنه. صنف «الكتاب» في النحو. وهو أجل ما ألف في هذا الفن. توفى سنة (١٨٠) هـ. راجع ترجمته في: سير أعلام النبلاء (٣٥١/٨). وبغية الوعاة (٢٢٩/٢).

(٤) قال سيبويه رحمه الله: «اعلم أنه ليس كل جمع يجمع، كما أنه ليس كل مصدر يجمع، كالأشكال والعقول والحلوم والألباب. ألا ترى أنك لا تجمع الفكر والعلم والنظر». راجع الكتاب (٦١٩/٣). وشرح ابن عقيل (٥٦٣/١).

(٥) راجع البرهان (١١١/١س: ٢ ـ أخير).

يتصف بالعقل خالٍ عن العلوم كلها. وليس من العلوم النظرية، فإن النظر لا يقع ابتداؤه إلا مسبوقاً بالعقل، فانحصر في العلوم الضرورية، وليس كلها، فإنه قد يخلو عن العلوم بالمحسوسات من اختلت عليه (١١/أ) حواسه، وإن كان على كمالٍ من عقله، ثم لم يزل يبحث حتى قال: العقل علوم ضرورية لا يخلو عنها المتصف بالعقل، ولا يتصف بها من لا يتصف بالعقل، ثم سبر على ما زعم، واستبان أن العقل علوم ضرورية، بجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات. ولا يتصف بهذه الفنون إلا عاقل، كما لا يتصف بها من ليس بعاقل. فهذا لباب كلامه بعد تطويل وإطناب.

الشرح

العقل [بالعلم][١]، واختلفوا في ماهيته: فذهب الخوارج[٢] إلى أن العاقل: من عقل عن الله[٣]. وقال الشيخ أبو الحسن: العقل هو العلم[٤]. وهو مختار الأستاذ أبي إسحاق[٥].

التعليق

(١) ساقطة من ت. والسياق يقتضيها.

(٢) هم الذين خرجوا على عليٍّ ومعاوية رضي الله عنهما. لأن عليا رضي بالتحكيم، محتجين بأنه لا يجوز أن يحكِّم الرجال في دين الله، وأن لا حكم إلا لله. وكفَّروه من أجل ذلك وحاربوه. ثم انقسموا فرقا كثيرة. ناظرهم ابن عباس رضي الله عنهما فرجع منهم جماعة. راجع في التعريف بهم: أصول الدين: ٣٣٢. والملل والنحل للشهرستاني (١/١١٤). والفرق بين الفرق: ١٩. والبداية والنهاية (٧/٣٠٤).

(٣) راجع كتاب «الكامل اختصار الشامل» لابن أمير الحاج (٥٣/أ). مخطوط مصور بمركز البحث العلمي بجامعة أم القرى رقم: ٥٦٨ . عقيدة.

(٤) انظر في تعريف العقل عند الأشعري وأبي إسحاق: تلخيص المحصل: ١٠٤. والمواقف: ١٠٤.

(٥) انظر المرجعين السابقين.

وذهب الحارث بن أسد المحاسبي[1] إلى أن العقل: غريزة يتوصل بها إلى المعرفة[2]. وقد أوضح ذلك في كتاب: «الرعاية» وبسطه بسطا كثيرا، وأتى له بمثال فقال: «مثل العقل مثل البصر، ومثل العلم مثل السراج، فمن لا بصر له، لا ينتفع بالسراج، ومن له بصر بلا سراج، لا يرى ما يحتاج إليه»[3]. فقد صرح بمخالفة العقل العلم.

وقال الجبائي[4]: العقل هو الصارف عن القبيح، الداعي إلى الحسن[5]. وعباراتهم في ذلك كثيرة. وكلها ترجع إلى هذا. فلم نر الاشتغال بنقلها والإكثار منها[6].

وقال بعض المحصلين: إن العقل هو الذي يصح معه الاستدلال. قال القاضي: لست أنكر تفسير العقل بالعلم في وضع اللغة، فإن العرب تقول:

التعليق

(١) هو الحارث بن أسد المحاسبي، أبو عبد الله. كان إماما في الفقه والتصوف والحديث والكلام. له مصنفات كثيرة في الزهد وأصول الدين، والرد على المعتزلة والرافضة. أشهر كتبه: «الرعاية لحقوق الله». توفي سنة (٢٤٣) هـ. راجع ترجمته في: الفهرست: ٢٦١. ووفيات الأعيان (٣٤٨/١). وطبقات ابن السبكي (٢٧٥/٢). وشذرات الذهب (١٠٣/٢).

(٢) انظر «ماهية العقل وحقيقة معناه». ص: ٢٣٩. ضمن كتاب: «المسائل في أعمال القلوب والجوارح والعقل». للمحاسبي.

(٣) راجع كتاب الرعاية لحقوق الله. ص: ١٠٨.

(٤) هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي، البصري الفيلسوف المتكلم، رأس المعتزلة وشيخهم، أخذ عنه أبو الحسن الأشعري ثم خرج عليه، لاختلافه معه في مسألة الصلاح والأصلح. توفي سنة (٣٠٣) هـ. راجع ترجمته في: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ٢٨٧. وتتمة الفهرست: ٦. ووفيات الأعيان (٣٩٨/٣). وشذرات الذهب (٢٤١/٢). ومعجم المفسرين (٥٧٠/٢).

(٥) راجع: تلخيص المحصل للطوسي: ١٠٤.

(٦) راجع في تعريف العقل: الإرشاد: ١٥. والمستصفى (٢٣/١). والمحصل: ١٠٤. والتمهيد لأبي الخطاب (٤٣/١). والمسودة: ٥٥٦. والتعريفات: ١٥١. وشرح الكوكب المنير (٧٩/١).

عقلت الشيء وعلمته وفهمته. فلا امتناع في تسمية العقل علما والعلم عقلا. ولكن غرضنا بالكلام أن نوضح العقل الذي هو شرط في صحة التكليف[١].

وأما التطويل الذي ذكره الإمام في احتجاج القاضي، فلابد منه ليتبين مأخذه. فإن الرد على القائل قبل معرفة مأخذه فيه نظر. قال القاضي: العقل أمر وجودي، إذ لو كان عدماً، لما اختص به بعض الجواهر دون بعض، إذ النفي لا اختصاص له.

فإذا ثبت وجوده، فلا يخلو: إما أن يكون قديماً أو حادثاً، ويستحيل الحكم بقدمه، لدلالة الأدلة على أن لا قديم إلا الله وصفاته، إذ لو كان قديماً، لاستحال أن يتصف به المُحدث، ولا معنى للإطناب في ذلك.

وأيضاً فإن ذات القديم لا يختص بها بعض الجواهر دون بعض، فكان يجب أن يثبت العقل لجميع جواهر العالم[٢]. وقد صار كثير من الحشوية[٣] إلى أن العقل قديم[٤]. وهم أقل من أن يفردوا بكلام. وهذا كقولهم بقدم الروح[٥].

التعليق

(١) راجع المحصل وتلخيصه: ١٠٤.

(٢) راجع مراتب العقل في: المواقف: ١٤٥. والمحصل: ١٠٤.

(٣) اختلف في تسمية هذه الطائفة بهذا الاسم، فقيل: لأنهم يدخلون الأحاديث التي لا أصل لها مع أحاديث النبي ﷺ. وقيل سموا بذلك: لأنهم مجسمة. وقيل سموا بذلك: لأن الحسن البصري رحمه الله لما وجد كلامهم ساقطا، وكانوا يجلسون في حلقته أمامه قال: رُدُّوا هؤلاء إلى حشا الحلقة - أي جانبها. وقيل: لأنهم يقولون عن أهل الحديث حشوية. وقيل: لأنهم يقولون بأن في القرآن والسنة حشو لا معنى له. والخلاصة أنهم طائفة زائغة. راجع في التعريف بهم: غاية المرام: ٣١١هـ. ومجموع الفتاوى (٤/٨٨)، (١٢/١٧٦). وشرح المحلي (١/٢٣٣). وشرح الكوكب المنير (٢/١٤٧).

(٤) راجع: المواقف: ٢٦٠. المقصد الثالث. ومجموع الفتاوى (٣/٣٠ - ٣٥)، (٤/٢١٦ - ٢٣١). وكتاب «الروح» لابن القيم: ١٩٣.

(٥) انظر المراجع السابقة.

وإذا بطل كون العقل قديما، وجب القطع بحدثه. ثم الحادث لا يخلو: إما أن يكون جوهراً أو عرضاً، وباطل أن يكون العقل جوهراً، لأدلة: **منها** ـ تماثل الجواهر. **ومنها** ـ أنه لا يوجب جوهر حكماً لجوهر، مع اختصاص كل واحد بحيزه. **ومنها** ـ تجدد حكم العقل على الجوهر مع استمرار وجوده. ويتحقق ذلك بوجوب قيام الموجب بمن له الحكم، فوجب أن يكون من قبيل الأعراض[1]. ولا يصح وقوعه على جميعها، لأنها مضادة. **وأيضا** فإنه **(٢١/أ)** يتصف بالعقل مع فقدان جملة من الأعراض[2].

فإذا ثبت أنه بعض الأعراض، فلا يخلو: إما أن يكون غير العلوم، وإما أن يكون من العلوم. باطل أن يكون غير العلوم، إذ لو كان كذلك، لصح أن يتصف بالعقل خالٍ عن العلوم كلها. فدل أنه من ضروب العلم.

والذي يحقق ذلك، أنه ما من ضرب من ضروب الأعراض زائد على الحياة، إلا ويصح تقدير العقل مع تقدير عدمه إلا العلوم. وإذا كان كذلك، وصح أن العقل من العلوم، ومحال أن يكون جميعها، لصحة الاتصاف بالعقل مع فقدان جملة من العلوم. ولا يصح أن يكون من العلوم النظرية، لأن النظر لا يقع ابتداؤه إلا مسبوقا بالعقل. ولا يصح أن يقال: إنه جملة من العلوم الضرورية، فإن العلم بالمحسوسات من الضروريات. وقد يعقل من لا يحس أصلا[3]. فثبت أنه بعض العلوم الضرورية[4].

التعليق ـــــــــــــــــــ

(١) راجع المسودة: ٥٥٦.

(٢) راجع: المواقف: ٢٦٢. والمحصل: ١٠٤.

(٣) كالأكمه والعنِّين. فالأول لا يتصور ماهية اللون، والثاني لا يتصور لذة الجماع، وهما عاقلان. راجع المواقف ص: ١٤٥.

(٤) لقد استطرد المقترح رحمه الله أيضا في تقرير هذا الدليل فقال: «لو قدرنا خروجه ـ يعني العقل ـ عن العلوم، فلا يخلو: إما أن يكون في محل أو لا. إن لم يكن في محل، فهو باطل من وجهين: **أحدهما** ـ هو أنه يلزم منه أن تكون نسبته إلى كل محل نسبة متساوية. **الثاني** ـ هو أن الجواهر متماثلة، فإذا أوجب حكماً لجوهر، يلزم أن=

ثم سبيل التنصيص عليه أن [يقال][1]: كل علم لا يخلو العاقل منه عند الذكر، و لا يشاركه فيه من ليس بعاقل، فهو العقل. و تحصيل ذلك: أن العلم بالآلام و اللذات والعلم بالنفس، لما اشترك فيه العاقل وغير العاقل، لم تكن هذه الضروب من العقل[2].

فأما العلم بأنه لا يخلو المعدوم عن النفي والإثبات، ولا يخلو الموجود عن قدم و حدوث، فلا يشارك العقل فيه غيره فهو العقل[3]. وعدَّ القاضي من

التعليق

= يوجب لسائر الجواهر مثل ذلك الحكم. وإن كان في محل، فإما أن يكون مثلا للعلوم أو ضداً أو خلافاً. إن كان مثلا، فإما أن يكون مثلا لجميعها أو للبعض، لا جائز أن يكون مثلا للجميع، لأن العلوم مختلفة في نفسها، والشيء الواحد لا يماثل المختلفات. ولا جائز أن يكون مثلا للبعض منها، فإنه يلزم أن يكون علما، لأن مثل العلم علم، ونحن فرضنا أنه خلافه. ولا جائز أن يكون ضداً للعلوم، لأنه يلزم منه عدم الاجتماع، والعلم والعقل مجتمعان، وإن قدرنا أنه خلافه، فيلزم أن يكون أحدهما شرطا في الآخر. فلا يخلو: إما أن يكون العلم شرطاً في العقل، أو العقل شرطا في العلم. إن قدرنا أن العقل شرط في العلم يلزم منه أن يوجد العقل مع انتفاء العلم، وجاز أن يعقبه أضداده، ومن جملة أضداده الشك، فيلزم أن يكون عاقلا شاكاً في وجود عقله، وهو محال. وإن كان العلم شرطاً في العقل لزم منه وجود العلم بدون العقل، وهو محال، تعين أن يكون من العلوم. ولا يخلو: إما أن يكون كلها أو بعضها، ولا جائز أن يكون كلها، فإن العلم النظري أبداً يكون مسبوقاً بالعقل، فانحصر في العلوم الضرورية، وليس أيضا كلها، فإن من عدم حواسه عادم للعلم الضروري، وهو على كمال من عقله، تعين أن يكون علماً ضرورياً..». راجع النكت (١٥/أ، ب). وراجع أيضا: المحصل: ١٠٤. فقد قرر الدليل بأحسن من الشارحين. فرحم الله الجميع.

(١) في ت: يقول. والمثبت من الإرشاد: ١٦.

(٢) يريد أن ذلك من قبيل الوجدانيات التي يجدها كل حي، بغض النظر عن كونه عاقلاً أو غير عاقل.

(٣) لأن هذه الأمور تتطلب نظراً وفكراً، وهو خاص بالعقلاء. راجع هذه العبارات نفسها في الإرشاد: ١٦.

والذي ذكره [رحمه الله][١] فيه نظر؛ فإنه بنى كلامه على أن العقل من العلوم [الضرورية][٢]، لأنه لا يتصف بالعقل عار من العلوم كلها. وهذا يرد عليه أنه لا يمتنع كون العقل مشروطاً بعلوم وإن لم يكن منها. وهذا سبيل كل شرط ومشروط.

الشرح

ذلك، العلم بأن الخبر لا يكون إلا صدقاً أو كذباً. وعَدَّ منه العلم باستحالة اجتماع المتضادات(٣). فهذا هو التطويل الذي ترك الإمام ذكره.

والاعتراض عندي على هذه الطريقة أن يقال: العقل معنى واحد مفرد، فكيف يتصور أن يكون مركباً من علوم متعددة، وكل علم مخالف للعلم الآخر(٤)؟ هذا عندي لا يصح. وقد قال بعض أصحاب القاضي: إن العقل يرجع إلى علم المرء بأنه عالم، فإن المعلوم ينقسم إلى النفي والإثبات، والإثبات ينقسم إلى القديم والحادث، فيرجع العقل إلى علم واحد، حتى لا يلزم التركيب في العقل(٥). ولكن هذا أيضاً غير سديد، فإنا نختار في الكلام: أن كل معلومَيْن يتصور العلم بأحدهما مع الغفلة عن الآخر، فإنما يعلمان بعلمَيْن. والعلم يتعلق بالمعلوم وبنفسه، فلا يكون علم واحد يتعلق بهذه المعلومات. فلا يصح أن تصير العلوم المتعددة عقلاً(٦).

قال الإمام: **(وهذا الذي ذكره فيه نظر)** إلى قوله **(وهذا سبيل كل شرط ومشروط)**(٧). قال الشيخ: قول الإمام: إنه لا يمتنع أن يكون العقل مشروطاً

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] ساقطة من خ.

(٣) هذان مثالان خاصان بالعاقل في نظر القاضي رحمه الله.

(٤) يريد إن الشيء الواحد، وهو العقل، كيف يماثل المختلفات؟ فبطل تعريفه بالمعلوم.

(٥) راجع في هذا الموضوع: المواقف: ٢٦٢.

(٦) راجع هذه المسألة في المحصل: ١٠١، ١٠٢.

(٧) راجع البرهان (١/١٢ س: ١ ـ ٤).

بعلوم[1]. لا يصح، إذ لو كان كذلك، لأمكن وجود العلم دون العقل، إذ لا يمتنع وجود الشرط دون المشروط. ومن المحال أن يعلم العلوم الضرورية من لا عقل له[2].

ولكن يتوجه على القاضي فيما ذكره اعتراض، وهو أن يكون العقل شرطاً في العلوم الضرورية، فلا تحصل إلا لمن حصل له العقل[3]. وهذا الذي قصده الإمام، وإن كانت العبارة غير محررة، ولكن يجاب عن هذا: بأنه لو كان العقل شرطاً، لأمكن وجدانه دون المعلوم[4].

وهذا الذي ادعاه الإمام من أن الذاهل عن الفكر في الجواز والاستحالة عاقل، فهذا الذي ذكره غير مسلَّم، فإنه إذا ذهل عن جميع العلوم، لم يكن عاقلا[5]. فإن قال قائل: ما المانع من كون العقل شرطا في العلوم، والعلوم شرطا في العقل (٢١/ب)، فيكون الاشتراط من الجانبين، فيوجب ذلك الاقتران من الطرفين[6]؟ وهذا السؤال غامض، وينقدح في دفعه طريقان:

أحدهما ـ أن التحكم بادعاء شرط لا يعلم ضرورة ولا نظراً باطل. فإن قيل: لسنا ندعيه، ولكن نقول: ما المانع منه؟ فعنه جوابان:

التعليق

(١) المرجع نفسه (١/١١٢ س: ٣).

(٢) راجع في تحرير هذا الإيراد: المحصل: ١٠٤. والمسودة: ٥٥٧. والمواقف: ١٤٦. وراجع ص: ٢٨٦، ٢٨٧ من هذا الجزء.

(٣) ولكن القاضي لم يقل بأنه جميع الضروريات، بل قال هو من الضروريات، أي بعضها، فإن الضروريات قد تفقد لفقد شرط تصوراً وتصديقاً. راجع هذا التوجيه في: المواقف: ١٤٥. وشرح الكوكب المنير (١/٨٢).

(٤) هذا الجواب ليس بسديد، فإن العقل قد يوجد دون المعلوم، كما في حق النائم. راجع المواقف: ١٤٦. والمحصل: ص: ١٠٤.

(٥) لكن الرازي يقول بأن ذلك ممكن، كما في حق اليقظان الذي لا يكون مستحضرا لشيء من وجوب الواجبات واستحالة المستحيلات. راجع المحصل: ١٠٤. وانظر ما قاله الشارح في ص: ٢٨٧ من هذا الجزء.

(٦) أجاب عن هذا السؤال العلامة المقترح. راجع ص: ٣٨٠ هامش: ٤ من هذا الجزء.

فإن قيل: ما الذي يبطل ما ذكره القاضي [رحمه الله][1] في معنى العقل؟ قلنا: نرى العاقل يذهل عن الفكر في الجواز والاستحالة، وهو عاقل.

الشرح

أحدهما ـ أن هذا التقدير يفضي إلى ما لا نهاية له، فإنه يمتنع تقدير شرط للشرط المقدر، ولا يقف الأمر على حدٍّ(٢).

الثاني ـ أنه لو كان كذلك، لوجب أن يثبت ذلك في حق الله سبحانه وتعالى، فإن الشرط العقلي يجب طرده شاهدا وغائبا، فيكون للباري تعالى عقل زائد على العلم، وذلك باطل بإجماع الأمة(٣). وهذا هو **الطريق الثاني** في الجواب عن السؤال الأول(٤).

فإن قيل: هذا تمسك بالإجماع في مسائل الكلام وقضايا العقول. فنقول: لا يمتنع أن يتلقى هذا الضرب من المعقولات من الإجماع. والضابط: أن كل ما يصح أن يتلقى من الرسول ﷺ من قضايا العقول، جاز أن يتلقى من الإجماع(٥). ولو أخبر الرسول ﷺ أنه ليس لله تعالى صفة هي شرط في العلم إلا الحياة، لعلم ذلك منه. وسيأتي لهذا مزيد تقرير، إن شاء الله تعالى(٦).

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) راجع أحكام الشرط العقلي في: المواقف: ٩٥.

(٣) ولكن على تعريف الشرط بأنه: ما يتوقف عليه وجود الشيء، ويكون خارجا عن ماهيته، ولا يكون مؤثرا في وجوده، لا يجب طرده في حق الغائب. راجع هذا التعريف في تعريفات الجرجاني: ١٢٥.

(٤) يريد قوله: فإن قال قائل: ما المانع من كون العقل شرطا في العلوم.. إلخ.

(٥) راجع هذا الضابط وغيره في شرح الأسنوي (٢/٢٩٣).

(٦) راجع ص: ٩١٣ من هذا الجزء. وانظر في مسألة: حجية الإجماع في الأمور العقلية: شرح تنقيح الفصول: ٣٢٢. وشرح الكوكب المنير (٢/٢٧٨). ومسلم الثبوت وشرحه (٢/٢٤٦).

فإن قيل: فما العقل [عندكم][١]؟ قلنا: ليس الكلام فيه بالهيِّن. وما حوَّم عليه أحد من علمائنا غير الحارث [بن أسد][٢] المحاسبي رحمه الله، فإنه قال: العقل: غريزة يتأتى بها درك العلوم، وليست منها.

الشرح

قال الإمام: (**فإن قيل: فما العقل؟ قلنا: ليس الكلام فيه بالهيِّن. وما حوَّم عليه أحد من علمائنا غير الحارث بن أسد المحاسبي. فإنه قال: العقل: غريزة يتأتَّى بها درك العلوم وليست منها**)(٣). قال الشيخ وفقه الله: وقد أنكر الإمام [هذه المقالة](٤) في «الشامل»(٥)، ومنع كون المحاسبي يقول ذلك: «ولعمري إنه لبعيد من نفس ذلك الرجل، وغير لائق بمذهب أهل الحق». ثم تأوله الإمام هنالك، وقال: «لعله أراد بذلك معرفة الله ﷻ والتشمير للعمل، ولم يرد به مطلق العلم»(٦). وللتأويل مجال. ولكن قد ذكر المحاسبي هذه المسألة في «الرعاية»،

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] ساقطة من خ.

(٣) راجع البرهان (١/١١٢س: ٨ - ١١).

(٤) في ت: هذا في المقالة. والمثبت هو الصواب.

(٥) يريد كتاب «الشامل في أصول الدين». للإمام. وليس هذا الإنكار الذي ذكره الشارح في الجزء المطبوع. ولكنه في «الكامل مختصر الشامل» (٥٣/أ). مخطوط خاص.

(٦) ويؤيد هذا التأويل ما ذكره المحاسبي نفسه في كتاب «الرعاية» قال: «فإنما أُمر العباد بمجاهدة أهوائهم، ولم يؤمروا أن لا تكون في النفس غريزة تدعوهم إلى شهوة، ولا أن يخرجوا وساوس الشيطان أن يعترض في صدورهم، بل جعلت لهم غرائز **عقولهم**. ومنَّ عليهم بالمعرفة والعلم قائمَيْن في عقولهم، وبُلُوا بغرائزهم، وجعل الشيطان مهيِّجاً للغرائز بالتذكير لها بما تحب. وأُمروا أن يجاهدوا بعقولهم - بما استودعها الله ﷻ من المعرفة والعلم - ما هاج من دواعي غرائزهم ونزغ الشيطان وتزيينه للنفس ما في غريزتها موافقا لها». راجع كتاب «الرعاية لحقوق الله» ص: ٢٩٠.

فالقدر الذي يحتمل هذا المجموع ذكره: أنه صفة إذا ثبتت، تأتى بها التوصل إلى العلوم النظرية، ومقدماتها من الضروريات، التي هي مستند النظريات.

ولا ينبغي أن يعتقد الناظر في هذا الكتاب (١١/ب)، أن هذا مبلغ علمنا في حقيقة العقل، ولكن هذا الموضع لا يحتمل أكثر من هذا. فإذا ثبت ما حاولناه في العقل، فنتكلم بعده في إثبات العلوم، وذكر تفاصيلها وحدِّها ومداركها، والأدلة عليها. [إن شاء الله تعالى][١].

الشرح

ونصَّ على الفرق بين العلم والعقل. على ما قررناه(٢). والله أعلم بصحة ذلك.

قال الإمام: ([والقدر](٣) **الذي يحتمله** [**هذا الموضع**](٤)) إلى قوله (**والأدلة عليها**)(٥). قال الشيخ وفقه الله: ما ذكره الإمام، لا خلاف بينه وبين ما حكاه عن «المحاسبي». إلا أن لفظ الغريزة(٦) ليست عبارة المتكلمين. فقد يوهم إطلاقها باختلافٍ في الجواهر على ما ذهب إليه الفلاسفة، وليس هذا اعتقاد أحد من أهل الإسلام. ولفظة «الصفة» مشهورة عندهم(٧).

وقوله: ليس الكلام فيه بالهيِّن، يشير إلى اشتراك لفظه، وتعدد مدلولاته(٨). والفلاسفة يقولون: العقل يرجع إلى العالم العلوي. في مذاهبهم في

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) راجع: (١/٩١) من هذا الجزء. وانظر كتاب «الرعاية» ص: ٢١٨. في مثال آخر غير الذي ذكره الشارح.

(٣) الذي في البرهان: فالقدر. وهو بمعنى.

(٤) الذي في البرهان: هذا المجموع.

(٥) راجع البرهان (١/١١٢ س١١ - ص ٣٣٩: ٧).

(٦) قال الجوهري: «الغريزة: الطبيعة والقريحة». راجع الصحاح (٣/٨٨٨).

(٧) قال المقترح: «لفظ الغريزة يشعر بالصلاحية فقط، ولفظ «الصفة» أنها تقوم بالمحل، فالصفة أعم من الغريزة». راجع النكت (١٦/أ).

(٨) راجع استعمالات العقل في: المستصفى (١/٢٣). والمسودة: ٥٥٨.

العقول والنفوس[١]. وهذا الأصل لا سبيل للخوض فيه في هذا الفن. وليس النزاع الحقيقي بين المتكلمين وراء الألفاظ، إلا في إثبات هذه الصفة ونفيها.

والذي يصح عندنا في العقل ما حكيناه عن أبي الحسن أنه يرجع إلى العلم من غير زيادة[٢]. وهو مطابق للُّغة، وإن كان لفظ العقل قد يطلق على زائد على العلم، ولكن إنما [نريد][٣] نحن بعض مسمياته، وهو ما يرادف العلم منها، إذ يقال: علمت وعقلت وفهمت بمعنى واحد[٤]. وقد اعترض على هذا، بأن الله سبحانه عالم، ولا يقال له عاقل. والجواب عنه: **(٢٢/أ)** أن إطلاق الأسماء على الله ﷻ موقوف على ورود السمع[٥].

فأما وضع الاسم تلقيباً، فمجمع على منعه. وأما إطلاق الأسماء المشتقة من المعاني عند ثبوت اتصافها بالمعاني، فمختلف فيه. وللمسألة ثلاثة أحوال: إما أن يرد الإذن، كالعالم والقادر، وإما أن يثبت المنع، كالسخي، وإن أطلق عليه لفظ الكريم، وإما أن ينتفي الأمران. فهذا موضع خلاف، فمن مانع، ومن مجيز، ومن متوقف[٦].

والظاهر عندي المنع، لحصول القصر، بالنظر إلى مفهوم العدد، حيث

التعليق

(١) راجع المحصل: ٢٠١. والمواقف: ٢٦٢. والكامل مختصر الشامل: (٥٣/أ).

(٢) الذي نقله صاحب تلخيص المحصل أن «أبا الحسن الأشعري» يعرف العقل بأنه: علوم خاصة. راجع تلخيص المحصل: ١٠٤. ونقل صاحب المواقف أن أبا الحسن عرف العقل بأنه: العلم ببعض الضروريات. راجع المواقف: ١٤٦. ونقل الشارح أنه قال: العقل هو العلم. راجع ص: ٣٧٧. ولم أقف على هذا الحد في كتب الشيخ أبي الحسن التي رجعت إليها.

(٣) في ت: نزيد. والمثبت هو الصحيح.

(٤) راجع هذه المعاني في: الصحاح (١٧٦٩/٥، ١٩٩٠، ٢٠٠٥).

(٥) راجع ص: ٣١٢ هامش: ٨ من هذا الجزء.

(٦) راجع هذه المسألة في: مجموع الفتاوى (٤٨١/٢٢ - ٤٨٦). وفتح الباري (٢١٩/١١ - ٢٢٣).

فصل

لم ينكر من يبالى به من العقلاء أصل العلوم. ونقل أصحاب المقالات عن السوفسطائية إنكار العلوم، وهم أربع فرق.

قال فريق منهم: ـ وهم غلاتهم ـ نعلم [ألا][1] علم أصلا، وعمموا الجحد في الضروري والنظري.

الشرح

قال ﷺ: «إن لله تسعة وتسعين اسماً، مائة إلا واحداً»(٢). فانظر كيف قال: «إلا واحداً». وكأن المنع من إطلاق العقل عليه لذلك(٣).

وأظن ـ والعلم عند الله ـ أن سبب المنع ما يتطرق إلى اللفظ من اشتراك. إذ قد يطلق العاقل على من عنده سكون وهدوء، وملازمة الطريق الحميدة عند العقلاء، لداعٍ يدعوه إليها، والانصراف عن الرذائل لصارف يصرفه عنها.

فلما كان ذلك قد يفهم من اللفظ، منع من إطلاقه على الله سبحانه وتعالى(٤). وهذا الاعتراض أيضا يتوجه على من قال في حدِّ العلم: إنه المعرفة. فإن الله سبحانه وتعالى لا يسمى عارفاً، كما لا يسمى عاقلا(٥). والكلام في المعقولات غير الكلام في جواز الإطلاق على الله [في السمعيات](٦).

قال الإمام: (**فصل ـ لم ينكر من يبالى به من العقلاء أصل العلوم**)(٧) إلى

التعليق

[١] في خ: أن لا.

(٢) متفق عليه. راجع صحيح البخاري مع الفتح (١٣/٣٧٧). وصحيح مسلم بشرح النووي (١٧/٥).

(٣) انظر شرح الحديث في فتح الباري (١١/٢٢٠).

(٤) راجع استعمالات العقل في: المستصفى (١/٢٣). والمسودة: ٥٥٨.

(٥) راجع: المواقف: ١٠. والتعريفات للجرجانى: ٢٢١. وشرح الكوكب المنير (١/٦٥). وإرشاد الفحول: ٤.

(٦) في ت: والتسميات. وانظر المسألة في: فتح الباري (١١/٢٢٣).

(٧) راجع البرهان (١/١١٣س: ٨ ـ ص: ١١٥س: ٤).

وقال فريق [منهم][1]: لم يثبت عندنا علم بمعلوم، فلم يعلم انتفاء العلوم.

وقال فريق: لا ننكر العلوم، ولكن ليس في القوة البشرية الاحتواء عليها؛ لأن الذين يحاولونها سيالون، لا يستقرون في حال، وإنما تحصل الثقة لمستقر ينتظم آخر عثوره على المطلوب بإنشاء الطلب.

وذهبت فرقة إلى أن العقود المصممة كلها علوم. فمعتقد قدم العالم على علم، ومعتقد حدثه على علم، ومثلوا ذلك[2] باختلاف أحوال ذوي الحواس: فالصحيح يدرك الماء الفرات عذبا، ويدركه من هاجت عليه المرة الصفراء ممقرا مرا.

وقد اختلف المحققون في مكالمتهم: فذهب الأكثرون إلى[3] الانكفاف عنهم؛ فإن غاية (١٢/أ) المناظر اضطرار خصمه إلى الضروريات، فإذا كان مذهبهم جحدها، والتمادي فيها، فكيف الانتفاع بمكالمتهم؟ ومن النظار من كلمهم بالتقريبات وضرب الأمثال، وإلزام التناقض؛ فقال للأولين: أنكرتم العلوم، وادعيتم العلم بانتفائها [كلها][4]، وهذا تناقض لا ينكره عاقل.

والذي أراه، أنه لا يتصور أن يجتمع على عقدهم فرقة من العقلاء، من غير فرض تواطؤ على الكذب.

الشرح

آخر الفصل(٥). قال الشيخ: هذا الذي ذكره الإمام ظاهر، لا مزيد عليه،

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] في خ: ومثلوا ذلك العقود.

[٣] في خ: إلى أن.

[٤] ساقطة من خ.

(٥) راجع في مسألة أصل العلوم: أصول الدين: ٦. والمسودة: ٥٦٠، ٥٦١.

فصل ـ في حد العلم وحقيقته

قال قائلون منا: العلم تبين المعلوم على ما هو به، وهذا مدخول من جهة أن التبين مشعر بوضوح الشيء عن إشكال، وهذا يخرج العلم القديم عن الحد.

وقال [الشيخ][1] أبو الحسن [رحمه الله][2]: العلم ما يوجب لمن قام به كونه عالما.

الشرح

ولا يحتمل أكثر من هذا(٣).

قال الإمام: **(فصل ـ في حدِّ العلم وحقيقته)** إلى قوله **(وهذا لا يرشد إليه**

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] ساقطة من خ.

(٣) حاول المقترح رحمه الله الرد على هذه الفرق، فقال عن **الفرقة الأولى**: «هؤلاء في كلامهم تناقض، لأنهم قالوا: نعلم أن لا نعلم، فيلزم ـ بياض بقدر كلمتين. **والفرقة الثانية**: في كلامهم أيضا تناقض، لأنهم شكوا في العلوم، وجوَّزوا أنهم عالمون. **والفرقة الثالثة**: أنكروا العلوم النظرية، وعللوا ذلك بأن الذين يحاولونها سيالين. قال الشيخ: للسيلان على رأيهم معنيان: **أحدهما** ـ أن الجواهر لا تبقى زمانين، فالجوهر الموجود في أول زمان غير الجوهر الموجود في ثاني زمان، فينقطع النظر لأجل ذلك عليهم، فتصور المعنى. **الثاني** ـ قالوا: الجواهر تبقى، ولكن الأعراض لا تبقى. فأول جزء النظر ينقضي ويذهب، ويزول العلم به عند الشروع في الجزء الثاني. ومن شرط حصول العلم ارتباط الجزئين وكونهما معلوميْن في الذهن. فلأجل ذلك لا يحصل العلم بالمنظور. قال الشيخ: هذا الذي ذكروه عنه جوابان: **أحدهما** ـ لا نسلم أن في انقضاء الجزء الأول أنه يزول العلم به، بل الجزء الأول مستمر النظر. **الثاني** ـ نسلم أنه ينقضي وينقضي العلم به، إلا أنه يتذكر عند فراغه من الجزء الثاني، فتحصل النتيجة بالتذكر. ولا فرق بين تذكر النظر وابتداء النظر. **الفرقة الرابعة**: تغالوا في جهة الثبوت، وجعلوا العقود التي ليست علوما علما، وهم بالضد من الفرقة الأولى».
راجع النكت (١٦/ب).

وهذا وإن كان يطرد وينعكس، فهو مدخول؛ فإن من جهل العلم، وحمله به [على][١] السؤال عنه، فهو جاهل بكل اسم مشتق منه. ووضوح ذلك يغني عن بسطه، وأصدق شاهد في فساده، جريانه في كل صفة يفرض السؤال عنها، وهو بمثابة قول القائل: العلم ما علمه الله [تعالى][٢] علما.

وقال الأستاذ أبو بكر [بن فورك][٣] [رحمه الله][٤]: العلم ما يصح من المتصف به إحكام الفعل وإتقانه.

وليس من المعقولات في حد العلم أظهر فسادا من هذا؛ فإنه أولاً حدَّ العلم (١٢/ب) بكيفية العمل، وخلَّى معظم العلوم. على أن العلم لا يتأتى به الإحكام دون القدرة. فيلزم من ذلك إدراج القدرة في حد العلم، وإخراجها عن الرأي الذي رآه.

الشرح

تغاير العبارات)(٥). قال الشيخ ﷺ: ننبِّه في ابتداء هذا الكلام على أصل في الحدود، وهو أن اللفظ إذا كان نصاً، فهو أحسن ما استعمل في الحدود. وكذلك إن كان ظاهراً واحتماله بعيد، فاستعماله أيضا حسن. وإن كان مشتركا وملتبسا، فلا يصح استعماله في الإفهام مجردا عن القرينة بحال(٦).

واختلف أصحاب الحدود فيما إذا بينته القرينة المقالية، كقولنا: العلم:

التعليق

[١] في خ: عن.

[٢] ساقطة من خ.

[٣] ساقطة من خ.

[٤] ساقطة من خ.

(٥) راجع البرهان (١/١١٥س: ٦ - ص: ١١٩س: ١٠).

(٦) راجع الاصطلاح الثالث لإطلاق الحد في ص: ٢٥١ من هذا الجزء. وانظر المستصفى (١/١٦، ١٧). والمواقف: ٣٥.

وقالت المعتزلة: حد العلم: اعتقاد الشيء على ما هو به، مع طمأنينة النفس [إليه][١].

وهذا بعد تطويل لا يليق بهذا المجموع، باطل، باعتقاد المقلد المصمم على عقده؛ فإنه ليس علما عندهم. وإن أنكروا الطمأنينة كانوا مباهتين، فإنا نرى الحشوي من الحنابلة مصمما على عقد [يتعلق][٢] بالمعتقد على ما هو به، مع إنكاره النظر، ولو نشر بالمنشار، لم يكع

الشرح

الثقة بالمعلوم. فإن الثقة مشتركة بين الأمانة والعلم. ولكن ذكر المعلوم يقطع ذلك الاشتراك في المحل المخصوص، ويبين مقصود المتكلم منه(٣). وكذلك إذا قلنا: العلم إدراك المعلوم. وقد حَدَّ به أيضا الشيخ أبو الحسن. من جهة أن الإيهام الذي فيه يزيله التقييد بالمعلوم والإضافة إليه.

وهل يكون اقتران القرينة الحالية فيما بين المتخاطبين تقوم مقام القرينة اللفظية؟ هذا أيضاً متنازع فيه(٤). وإذا رأينا أن ذلك لا يبطل، فالمراد ههنا بالتبيين: مجرد الكشف(٥). ويكون ذلك استعمال اللفظ في خصوص ما وضع له. نعم، إن كان لا يطلق لفظ التبيين أبداً لا حقيقة ولا مجازا، إلا على ما سبق فيه إيهام، امتنع التحديد، ولست أرى الأمر كذلك(٦).

التعليق

[١] ساقطة من المطبوع.

[٢] في خ: متعلق.

(٣) راجع المستصفى (١/١٦، ١٧).

(٤) راجع المستصفى (١/١٧،١٦). وشرح تنقيح الفصول:٩. وص ٢٤٨ من هذا الجزء.

(٥) قال الغزالي رحمه الله: «ولو طوَّل مطول، واستعار مستعير، أو أتى بلفظ مشترك، وعُرف بالقرينة، فلا ينبغي أن يستعظم صنيعه، ويبالغ في ذمه، إن كان قد كشف عن الحقيقة بذكر جميع الذاتيات، فإنه المقصود». راجع المستصفى (١/١٦).

(٦) يريد ـ والله أعلم ـ أنه لا يطلب البيان إلا لشيء مجمل موهم، وإذا كان كذلك، امتنع تعريفه بالمساوي والأخفى.

ولم يرجع، وكيف يتجه إنكار الطمأنينة، والكفار مطمئنون إلى كفرهم؟ ومن أنكر ذلك منهم مع اتفاقهم على الإخبار عن طمأنينتهم، وهم الجم الغفير والعدد الكثير الذي لا يحويهم بلد، ولا يحصيهم عدد، فقد خرق حجاب الهيبة، واستأصل قاعدة العرف، فقد بطل حدهم.

الشرح

وأما قول أبي الحسن: العلم ما يوجب لمن قام به كونه عالما[1]. فهو ضعيف من أوجه: **منها** ـ أن إيجاب الأحكام إنما يكون على القول بإثبات الأحوال[2]. وأما نفاة الأحوال، فلا معنى عندهم للإيجاب[3]. ولا يرجع ذلك إلا إلى مجرد التسمية، فكأنه قال: العلم إذا قام بذاتٍ سميت عالمة. لا فائدة فيه بوجه من الوجوه. ومعرفة (٢٢/ب) المصادر عليها تترتب أسماء الفاعلين والمفعولين، إذ لا يتصور أن يفهم الضارب من لا يفهم الضرب[4]. وأما على القول بإثبات الأحوال، فالمعنى الموجب للحكم، قد يكون أخفى من الحكم،

التعليق

(١) الذي حكاه العضد أن الشيخ أبا الحسن عرَّف العلم بتعريفين: **الأول** ـ هو الذي يوجب كون من قام به عالما، أو لمن قام به اسم العلم. **الثاني** ـ هو إدراك المعلوم على ما هو به. راجع المواقف: ١٠. وهذا الأخير هو الذي يريد الشارح الاستدلال به على مقصوده. ونقل الإمام في الإرشاد: ١٢. تعريفا آخر للشيخ، قال: «ومنها قول شيخنا رحمه الله: العلم ما أوجب كون محله عالما». وهو قريب من التعريف الأول الذي حكاه صاحب«المواقف».

(٢) راجع تعريف الأحوال في ص:٢٤٧ هامش: ١من هذا الجزء. قال الإمام في الإرشاد ص (٨٠) «ثم من الأحوال ما يثبت للذوات معللاً، ومنها ما يثبت غير معلل. فأما المعلل منها، فكل حكم ثابت للذات عن معنى قائم بمحل، فهو عندنا يوجب له حالاً».

(٣) راجع حجج النفاة في: المحصل: ٦١ ـ ٦٤. وغاية المرام: ٢٧ ـ ٣٧. والمواقف: ٥٧.

(٤) لأن المعلوم ـ في الحد ـ مشتق من العلم، والمشتق لا يعرف إلا بعد معرفة المشتق منه، فلا يعرف المعلوم إلا بعد معرفة العلم، والعلم لا يعرف إلا بعد معرفة المعلوم، لوقوعه في حد العلم، فيلزم الدور. راجع المستصفى (٢٤/١). وشرح تنقيح الفصول: ٩٠.

وقال القاضي [أبو بكر رحمه الله][1]: العلم معرفة المعلوم على ما هو به. فإذا قيل له: المعرفة هي العلم. قال مجيبا: الحد هو المحدود بعينه، ولو كان غيره، لم يكن حده، وإنما على الحاد أن يأتي بعبارة يظن السائل عالما بها، إن جهل ما سأل عنه، فإن جهل العبارات كلها، فسحقا سحقا.

الشرح

فيصح بيانه به(٢). وهذا بمثابة قولنا: الحركة ما يوجب لمن قامت به كونه متحركاً. ولعل أبا الحسن إنما أتى بذلك رداً على المعتزلة، فإنهم يثبتون للقديم أحكام الصفات وينفون الصفات(٣). فيمكن أن يكون هذا الكلام جرى منه في مكالمتهم.

وأما القسم الثاني(٤): وهو إذا كانت الصفات واضحة جلية وأحكامها ملتبسة خفية، فلا يكون ذكر الحكم مبينا للمعنى بحال. وهذا بمثابة كون الألوان إذا قامت بمحال، هل توجب لها أحكاماً؟ وفيه نظر. فإذا قيل لنا: ما البياض؟ تعذر علينا أن نقول لمن التبس عليه البياض: هو الذي يوجب لمن قام به كونه أبيض(٥).

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) وبناء عليه كان الخَسْرَوْشَاهي رحمه الله يجيب عن الدور السابق الوارد في الحد قائلا: «هي صحيحة - يعني الحدود التي تستعمل فيها الألفاظ المجملة - لأن الحد هو شرح ما دل اللفظ الأول عليه بطريق الإجمال، فجاز أن يكون السائل يعرف معنى المعلوم، ولا يعرف لفظ العلم لأي شيء وضع، فيسأل عن مسمَّى العلم ما هو؟ فإذا قيل له: هو معرفة المعلوم على ما هو به، وهو يعلم مدلول هذه الألفاظ، ويجهل مدلول لفظ العلم، حصل مقصوده من غير دور». راجع: شرح تنقيح الفصول: ٩.

(٣) راجع ص: ٢٣٢ هامش: ٢، ص: ٢٨٢ هامش: ٤ من هذا الجزء.

(٤) لم يسبق أن ذكر القسم الأول، إلا أن يكون قوله: «ننبه في ابتداء هذا الكلام على أصل في الحدود» إلى قوله: «مجردا عن قرينة الحال بحال». هو المراد في ص: ٣٩١ من هذا الجزء.

(٥) راجع ص: ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٧٤ من هذا الجزء.

وأما حدُّ الأستاذ[1]، فقد قصد أوجهاً من التقريب، ووقع في أكثر مما منه فرَّ. وذلك أن الحدود التي ذكرناها كلها ترجع إلى الألفاظ دون الحقائق واللوازم[2]. وقد بينا أن التبيين على التكميل في التحديد، بذكر أوصاف النفوس، ويليه في التعيين، التعريف باللوازم[3].

وأما تبديل العبارات المترادفة، فبمعزل عن البيان[4]. ورأى صحة الإتقان والإحكام من لوازم العلم، فبينه [وبينها][5] ملازمة، غير أنه لم يجمع ولم يمنع[6].

التعليق

(١) المعني به ههنا: هو أبو بكر بن فورك. كما في البرهان (١/١١٦س: ٣). والمواقف: ١٠. وألمح إليه في الإرشاد: ١٢. والغزالي في المستصفى (١/٢٥). واسمه محمد ابن الحسن بن فورك، الأديب المتكلم الأصولي، الواعظ النحوي، أبو بكر الأصبهاني الأشعري. بلغت تصانيفه في أصول الدين وأصول الفقه ومعاني القرآن قريبا من المائة. توفي سنة (٤٠٦) هـ. راجع ترجمته في: تبيين ابن عساكر: ٢٣٢. ووفيات الأعيان (٢/٤٠٢). وطبقات ابن السبكي (٤/١٢٧). وشذرات الذهب (٣/١٨١).

(٢) قال الغزالي رحمه الله: «وأكثر ما ترى في الكتب من الحدود رسمية، إذ الحقيقة عسرة جداً». راجع المستصفى (١/١٦).

(٣) راجع ص: ٢٤٥ ـ ٢٥٢ من هذا الجزء.

(٤) راجع: المستصفى (١/١٩).

(٥) ساقطة من ت. والسياق يقتضيها.

(٦) راجع في الاعتراضات على تعريف ابن فورك: الإرشاد: ١٢، ١٣. والمستصفى (١/٢٥). والمواقف: ١٠. وقال المقترح في اعتراضه عليه: «هذا لا يصح من وجوه:
الأول ـ هو أن الحد من شرطه أن يكون مطردا منعكسا، وهذا ليس كذلك. فإن العلم بالمستحيلات ووجوب الواجبات علوم، ولا يمكن من المتصف بها الإتقان.
الآخر ـ هو أن الحد فيه تركيب، والتركيب في الحد يبطله. ثم قال: **فائدة:** عند المنطقيين لابد في الحد من التركيب. قال الشيخ: ليس بينهما خلاف، فإن التركيب الذي أراده المنطقيون غير ما أراده الأصوليون. مراد المنطقيين بالتركيب: هو المركب من الجنس والفصل، وهو صحيح في الحد. والتركيب الذي أراده الأصوليون: هو=

أما كونه غير جامع، فإن العلم المتعلق بالواجب والمستحيل، والباقي والموجود، لا يتأتَّى به الإحكام والإتقان. وإنما يندرج تحت ما قاله ضرب واحد من العلوم، وهو العلم المتعلق بالممكن على الخصوص[1].

وأما كونه غير مانع، فلأنه لا يصح الإحكام والإتقان دون القدرة، فليجب أن تكون القدرة علماً[2]؟ هذا إذا سلم أن للإحكام والإتقان أثراً محققاً. وفيه نزاع عند المتكلمين[3]. فقالت طائفة: ليس إلا الإيجاد، والتخصيص يدل على الإرادة، والإرادة تدل على العلم[4]. وسيأتي تقريره بعد هذا[5].

وحدُّ المعتزلة أيضا غير جامع وغير مانع. وأما كونه غير جامع، فلتقييدهم العلم بالشيء. فإن الشيء عند القوم: هو الموجود، أو المعدوم الذي يمكن وجوده، وأما ما لا يمكن وجوده من المنفيات، فليس شيئا، فهذه علوم وليست علوما بأشياء[6]. وأيضا فإن أبا هاشم أثبت علوماً ليست متعلقة بمعلومات،

التعليق

= تداخل الحقائق، وهو يبطل الحدود. وهو موجود ههنا، لأنه أدخل القدرة والإرادة في العلم، وهي حقائق متباينة.

الثالث ـ أن يقال له: القدرة من جملة الحد أو خارجة عنه؟ إن كانت داخلة، فيلزم التركيب المفسد للحدود. وإن كانت خارجة، فالعلم بانفراده لا يصح به الإحكام. لأن العالم العاجز لا يتصور منه ذلك». راجع النكت (١٧/ب).

(١) راجع الإرشاد: ١٢، ١٣. والمستصفى (٢٥/١).

(٢) وقد يجاب عن هذا بأن العلم أعم من القدرة، لأنه يعم المفهومات كلها الممكنة والواجبة والممتنعة، بخلاف القدرة، فإنها تختص بالممكنات. راجع الشامل: ١٣٨. والمواقف: ٢٨٧.

(٣) راجع الإرشاد: ٦١. والاقتصاد في الاعتقاد: ٥٣. وغاية المرام: ٧٨. والمواقف: ٢٨٥. وراجع ص: ٢٨٤ هامش: ٤ من هذا الجزء.

(٤) راجع غاية المرام: ٧٠.

(٥) راجع ص: ٤١٢ من هذا الجزء.

(٦) راجع حد المعتزلة للعلم في: البرهان (١١٦/١ س: ٩). والإرشاد: ١٣. والمواقف: ١٠. ونقل البغدادي عن المعتزلة ثلاثة حدود. والحد الذي نقله الإمام في البرهان هو لأبي هاشم. راجع: أصول الدين: ٥. وشرح الأصول الخمسة: ٤٦.

وهذا كالعلم بأن لا شريك لله، فقد خرج هذا الضرب عن الحد[١].

وأما كونه غير مانع، فالعقود المصممة إذا كانت صحيحة، فإنها ليست علوماً[٢]. وقد زاد بعض المتأخرين منهم زيادة أخرجت هذين الضربيْن، فقالوا: اعتقاد المعتقد على ما هو به، إذا وقع ضرورة أو نظراً[٣]. فقالوا: المعتقد، ليتناول الحد جميع أنواع العلم[٤]. وقالوا: إذا وقع ضرورة أو نظراً، ليخرج عقود المقلدة عن الحد. لكن يبقى مع هذا كله أمران:

أحدهما ـ إثبات أبي هاشم علماً **(٢٣/أ)** لا معلوم له، إذا توجه ذلك عليه، بطل الاعتماد على ذكر المعتقد، فيجب طرحه. وإذا أسقطت هذه اللفظة بقي: «العلم: [اعتقاد]»[٥]، فإذا اقتصر على ذلك، بطل بالجهل[٦]. وعن هذه الدقيقة كان مذهبه أن العلم بالشيء والجهل به مثلان. على ما سيأتي بعد ذلك، إن شاء الله تعالى[٧].

والأمر الثاني: أن الاعتقاد لفظ مشترك، والعلم لا اشتراك فيه[٨]، فكأنه بيَّن الواضح بالخفي[٩].

التعليق

(١) راجع هذا الاعتراض في المراجع السابقة.

(٢) راجع رأي أبي هاشم في: المواقف: ١٤٧. وانظر أمثلة للعلم بلا معلوم في: الإرشاد: ١٣٩. وأصول الدين: ٥.

(٣) راجع هذا الاعتراض في: الإرشاد: ١٣. وأصول الدين: ٥، ٦. والمواقف: ١٠.

(٤) انظر هذه الزيادة في الحد: النكت على البرهان (١٨/أ). والمواقف: ١٠. ونقل البغدادي هذا الحد عن الجبائي مع اختلاف يسير. راجع أصول الدين: ٥.

(٥) في ت: اعتقادا.

(٦) لأنه اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه. راجع التعريفات: ٨٠. وشرح الكوكب المنير (٧٧/١).

(٧) انظر ص: ٤٠٩ من هذا الجزء. وانظر مقالة أبي هاشم في البرهان (١٢١/١س: ٧).

(٨) بل قال الغزالي: «فاعلم أنه اسم مشترك قد يطلق على الإبصار والإحساس.. والتخيل.. وعلى إدراك العقل..». انظر المستصفى (٢٥/١). وراجع في إطلاقات العلم. شرح الكوكب المنير (٦٣/١، ٦٤).

(٩) قال المقترح في الجواب عن هذا: «قوله: اعتقاد، هو مأخوذ من الانعقاد والافتعال، =

وأما قول القاضي: العلم معرفة المعلوم على ما هو به[1]. فهو عندي ضعيف، لأنه إن حاول بذلك بيان العلم ـ إن تصور افتقاره إلى بيان ـ فلا يصح هذا اللفظ لذلك، وإن بدل لفظاً بلفظ، فيغتفر في هذا[2]، إلا أن تكون الأسامي مترادفة، ويكون الثاني عند السائل أوضح من الأول[3]. وليس لفظ المعرفة مرادفاً للفظ العلم عند أهل اللسان[4]. بل خص اسم العلم بما يتعلق بالجملة، واسم المعرفة بما يتعلق بالمفرد[5].

فإن قيل: هما مشتركان في حقيقة الكشف، وإن كثرت متعلقات أحدهما وانفرد متعلق الآخر. قلنا: غرضنا أن نبين أن هذا لا يجري على ذوق الحد اللفظي[6]. وأيضاً فإن علم الباري سبحانه وتعالى لا يطلق عليه اسم المعرفة[7].

وقد تنازع أصحابه في قوله: المعلوم، هل هو محتاج إليه في الحد؟ فقال قائلون: لا حاجة إليه، فإنه لو قال: العلم: المعرفة، واقتصر، لكان الكلام

التعليق

= والعلم مشعر بالانشراح والثلج، فهو نقيضه». راجع النكت (١٨/أ). وانظر معنى الاعتقاد في: المستصفى (٢٥/١).

(١) راجع تعريف القاضي في: التمهيد له: ٣٤. والإنصاف له: ١٣. والبرهان (١١٩/١س: ٣). والمواقف: ١٠. والمسودة ص: ٥٧٥.

(٢) قارن هذا بما قاله في ص: ٣٩٤ هامش: ٢ من هذا الجزء.

(٣) راجع: المستصفى (١٩/١). وشرح تنقيح الفصول: ٨.

(٤) بل قال الجوهري: «علمت الشيء أعلمه علما: عرفته». راجع الصحاح (١٩٩٠/٥). وقد أطلق في القرآن الكريم على كلا المعنيين. أطلق العلم وأريد به المعرفة، كما في قوله تعالى: ﴿لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ﴾ الآية (١٠١) من سورة التوبة. وتطلق المعرفة ويراد بها العلم، كما في قوله تعالى: ﴿مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ﴾ أي علموا. الآية (٨٣) من سورة المائدة. وقال القاضي في الإنصاف: ١٣: «فكل علم معرفة، وكل معرفة علم». وراجع المسألة في: شرح الكوكب المنير (٦٤/١، ٦٥).

(٥) راجع: التعريفات: ٢٢١. وشرح الكوكب المنير (٦٥/١).

(٦) بل هذا هو الذي يطلق عليه الحد اللفظي. راجع ص: ٢٥١ من هذا الجزء.

(٧) راجع ص: ٣٨٨ هامش: ٥ من هذا الجزء.

ولست أرى ما قاله القاضي سديدا، فإن الغرض من الحد الإشعار (١٣/أ) بالحقيقة التي بها قيام المسئول عن حده، وبه تميزه الذاتي عما عداه، وهذا لا يرشد إليه تغاير العبارات.

الشرح

كافياً[١]. وقال قائلون: لابد من ذكر المعلوم، حذاراً من أن يظن بالقاضي أنه يقول بقول أبي هاشم في تصور علم لا معلوم له[٢]. وهذا ضعيف، فإن الحادَّ لا يلتزم في حدِّه أن يحترز عن أن يضاف حدُّه إلى حدود باطلة.

ولم يتكلم أصحاب القاضي في الزيادة الأخرى، وهي قوله: على ما هو به[٣]. وهذه الزيادة أبعد من الأولى. ويمكن أن يعتذر عنها بما اعتذر به عن ذكر المعلوم. فإنه أيضا لو قال: العلم معرفة المعلوم، [لأمكن][٤] أن يقال: لفظ العلم والمعرفة والاعتقاد عند المعتزلة يجري على جنس واحد. فعلى هذا يصير كأنه قال: العلم اعتقاد المعتقد. ومتى رد الكلام إلى هذا، وجب أن يصون بقوله: على ما هو به. احترازاً عن الاعتقاد الفاسد[٥].

وذكر الإمام لفظة: (**وبها تميُّزه الذاتي عما عداه**)[٦]. وهذه اللفظة لا تجوز في العربية، وذلك أن النسبة ترد الكلمات إلى أصولها، وأصل «ذات»

التعليق

(١) قال المقترح في التعليق على حد القاضي: «لو اقتصر على قوله معرفة، لكان كافٍ في الحد». النكت على البرهان (١٨/ب). يريد رحمه الله أن القاضي لم يرد الحد الحقيقي، وإنما أراد الحد اللفظي، لأن الحد عنده ليس هو المحدود، وإنما هو دال على المحدود.

(٢) راجع قول المقترح السابق.

(٣) قال المقترح رحمه الله: «قوله: «على ما هو به»، فيه ضرب من التأكيد لا غير». النكت على البرهان (١٨/ب).

(٤) في ت: أمكن.

(٥) راجع المستصفى (٢٦/١). وشرح الكوكب المنير (٧٤/١).

(٦) راجع البرهان (١١٩/١س: ٩).

«ذوية»[1]. وإنما قلنا ذلك، لأنه لا يوجد اسم متمكن على أقل من ثلاثة

التعليق

(١) قال الزركشي رحمه الله: «قول ابن الحاجب: «الذاتي». هذا مما ينكر عليه، وكذلك قول المتكلمين: «الصفات الذاتية» لأن النسبة إلى ذوات «ذووي». لأن النسبة: ذو ذووي. نص عليه أهل اللغة، فقالوا: ذات صفة للمؤنث بمنزلة «صاحبة» وتاء التأنيث لا تجتمع مع ياء النسب، بل يجب حذفها، كما تقول في النسب إلى مكة: مكي. ولهذا لحنوا العامة في قولهم: درهم خليفتي. واعتذر المعري عن هذا فقال: التاء في «ذات» أصلها: هاء، ولكنها استعملت مضافة، ويمنعها ذلك من الوقوف، لأن الناطق يعتاد وصل المضاف بالمضاف إليه، فشبهها المتكلمون بالتاء الأصلية، كما قالوا: تمسكن المسكين، فأثبتوا الميم في الفعل الماضي، كما يثبتون الميم الأصلية، لكثرة ما لزمت الميم «المسكين». ووهَّموا المتكلمين فيها من جهات: منها ما ذكرنا، ومنها إدخالهم الألف واللام على «ذات».. قال الحريري: «ولا يجوز إدخال «أل» على «ذي» لأنها من المبهمات. وأجازها بعضهم، لأنها كناية عن النفس، وحقيقة الشيء، أو عن الخلق والصفات. وجرى على ذلك الإمام البخاري، فقال: «ما جاء في الذات والنعوت»، يريد الصفات. ففرَّق في العبارة بينهما على طريق المتكلمين. ومنها قال الجواليقي: «وقول المتكلمين في صفة الله «الذات» خالٍ من برهان، جهل منهم لا يصح إطلاقه في اسم الله، لأن أسماءه ـ جلت عظمته ـ لا يصح فيها إلحاق تاء التأنيث، ولهذا امتنع لأن يقال فيه «علاَّمة». فذات بمعنى «صاحبة». تأنيث قولك «ذو». الذي بمعنى «صاحب». وحكى صاحب «منال الطالب» هذا عن أكثر النحويين، ثم قال: «وقد ورد في غير موضع من الحديث الصحيح، وذلك دليل الجواز. ولا تكون التاء فيها للتأنيث. فقولهم: «في ذات الله»، أي في الله، كما يقال: ذات زيد، أي نفسه وعينه. ومنه قول خبيب الأنصاري رضي الله عنه:

وذلك في ذات الإله وإن يشأ ... يبارك على أوصال شلو ممزع

وقال أبو اليمن الكندي: «ذات» في عرف المتكلمين اسم للعين والنفس، وهو خطأ من خمسة أوجه: أحدها ـ أنها من الأسماء التي يتوصل بها إلى وصف الأسماء بالأجناس.

الثاني ـ أنه لا يصح إطلاقها في حق الله، لأنه يدخلها تاء التأنيث، ولذلك امتنع أن يقال «علاَّمة».

الثالث ـ أن المتكلمين أوقعوها على غير مسماها، لأنها بمعنى صاحب.

الرابع ـ أنهم يقولون: الصفات الذاتية، وتاء التأنيث لا تقع حشوا في النسب، فكما=

أحرف. و«الهاء» ليست أصلية، وإنما هي علامة تأنيث، فتبقى الكلمة على حرفين، وهي لا تكون كذلك. فحذف منها «لامها»، وهي «ياء». [وإنما][1] قلنا: إن «اللام» «ياء»، لأنه لا تكون كلمة «عينها» و«لامها» «واوين» إلا قليلا جدا، كباب «فوه»[2]. فقضينا بكون «اللام» «ياء». وإنما قلنا: إن «العين» «واو» في الأصل، لظهورها في التثنية والجمع، فيقال: ذواتا، وذوات، فهي إذاً «ذوي». وإنما تحركت «الواو» وانفتح ما قبلها «ألفاً»، ثم خففت، فحذفت «اللام» وصارت «هاء» التأنيث كالعوض. فإذا جاء النسب، حذفت «الهاء»، لأنها زيادة متصلة بآخر الاسم، فلم (٢٣/ب) يجمع بينهما وبين «ياء» النسب[3].

وأيضاً فإنها قد تنسب بـ«هاء» مثل [مماليه][4] وصياقله[5] وصيارفه[6]، فلما حذفت «الهاء» التي كانت كالعوض من «اللام»، رجعت «لاما»، وكان حقها أن ترجع «ياء»، إذ هو أصلها.

التعليق

= لا يقال: مكتي ولا بصرتي، كذلك لا يقال: ذاتي، ولكن: ذووي. كما أن النسبة إلى ذوات: ذووي. **الخامس** - أنهم يكتبونها بتاء ممدودة، والصواب أن تكتب بهاء ممدودة، كما تكتب تاء«دواة» و«نواة». وربما كتبها بعض الكتاب بالتاء، لأنها التزمت الإضافة، وعدمت فائدتها من الإفراد، فاجتمعت عندهم من التغيير الذي يلحقها في الوقف. راجع هذا البحث في كتاب «المعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر» للزركشي: ٣١٩ - ٣٢١.

(١) في ت: وإنما إن.

(٢) راجع الكتاب لسيبويه (٣/٣٦٦، ٣٦٧). والمقتضب للمبرد (١/٢٣٤).

(٣) انظر المرجعين السابقين، وكتب النحو في باب النسب.

(٤) هكذا في ت. ولست أدري ما المراد بها.

(٥) من صقل الشيء: إذا جلاّه وهذّبه. ويجمع على صياقل. راجع المعجم الوسيط (١/٥١٨).

(٦) من الصرف، وهو المبادلة في العملات. والصيرف: صراف الدراهم، جمع صيارف وصيارفة، المعجم الوسيط (١/٥١٣). وانظر في فن التعريف: شرح ابن عقيل على الألفية (٢/٣٢٧).

فإن قيل: قد تتبعتم عيون كلام المحققين بالنقض، فما المرتضى عندكم في حقيقة العلم؟ وهل العلم مما تحويه صناعة الحد أم لا؟ فليس كل شيء محدودا. قلنا: الرأي السديد عندنا أن نتوصل إلى درك حقيقة العلم بمباحثة نبغي بها ميز مطلوبنا مما ليس منه، فإذا انتقضت الحواشي، وضاق موضع النظر، حاولنا مصادفة المقصد جهدنا.

الشرح

ولكن يلزم منه أن يقال: [ذويي][1]. فتكثر الياءات والكسرات، فأبدل من «الياء» «واواً»، كما في رحوي، وهو من رحيت الرحى[2]. وهذا الموضع من العربية غلبت فيه «الواو» على «الياء»، وإن كانت «الياء» غالبة على «الواو» في غيره، لأنها أخف منها. وكذلك إذا اجتمعت هي و«الواو» وسبقت إحداهما بالسكون، قلبت «الواو» «ياء»، فيقال: [كي][3] من كويت، كما يقال [حي][4] من حييت، وإنما نسب إلى ذات ذووي، على ما تقتضيه اللغة العربية[5].

قال الإمام رحمه الله: (**فإن قيل: فما المرتضى عندكم في حقيقة العلم؟**) إلى قوله (**وحذار مخالفة الماضين**)[6]. قال الشيخ: قوله: الرأي عندنا أن

التعليق

(١) في ت: ذوى.

(٢) راجع شرح ابن عقيل (٢/٤٣٩).

(٣) في ت: كيه.

(٤) في ت: حيه.

(٥) راجع شرح ابن عقيل (٢/٤٩٥). وسائر كتب النحو في باب النسب. ويلاحظ هنا كيف يفزع الشارح إلى قواعد اللغة العربية، ويطيل النفس في التحقيق. وهذه من أبرز خصائص هذا الشرح. كما تقدم في منهج الشارح في القسم الدراسي. ومراد الإمام بالذاتي هنا: هو كل وصف يدخل في ماهية الشيء وحقيقته دخولاً لا يتصور معناه بدون فهمه، كالجسمية للإنسان مثلاً، وكاللونية للسواد، راجع معنى الذاتي في المستصفى (١٣/١). وشرح العضد وحواشيه (٧٢/١).

(٦) راجع البرهان (١١٩/١ س: ١٠ ـ ص: ١٢١ س: أخير).

فنقول: الجهل عقد يتعلق بالمعتقد على خلاف ما هو به، والعلم خالفه في ذلك، ويتميز عنه، والشك والظن يترددان بين معتقدين، وهو بخلافهما في ذلك. فلا يبقى إلا النظر في عقد يتعلق بالمعتقد على ما هو به، من مقلد في ذلك مع التصميم والاستقرار، مع القطع بأنه ليس علما، والنظر في العلم الحق، وما يتميز به عن عقد المقلد، فليجرد الناظر فكره لمحاولة الميز بينهما. فإن استتب له ذلك، فقد أحاط بحقيقة العلم. فإن ساعدت عبارة [سديدة][1] في الحد حدَّ بها،

الشرح

نتوصل إلى درك حقيقة العلم بمباحثة نبتغي بها ميْز مطلوبنا مما ليس منه(٢). قد تقدم في أول الكتاب(٣) الإرشاد إلى بيان امتناع إدراك حقيقة ملتبسة بسلب أمر عنها(٤). وحققنا أن المطلوب إنما يعرف بدرك جميع أوصافه النفسية، وحققنا ذلك أبلغ تحقيق(٥).

والذي نزيده الآن أن الذي جعله الإمام في [هذا المكان](٦) يوصله إلى معرفة أضداد العلم، هو أيضاً تبديل الألفاظ. فلئن كان تبديل لفظ العلم بالمعرفة لا يرشد إلى حقيقة العلم، فقوله: الجهل عقد يتعلق بالمعتقد على خلاف ما هو عليه(٧)، لا يكون مرشداً إلى حقيقة الجهل، إذ ليس إلا تبديل الألفاظ(٨).

التعليق

[١] في خ: صحيحة.

(٢) نفس المرجع (١١٩/١ س: أخير - ص: ١٢١ س: أخير).

(٣) يريد هذا الجزء من شرح البرهان.

(٤) راجع ص: ٢٥٣ من هذا الجزء.

(٥) راجع ص: ٢٥٣ من هذا الجزء.

(٦) في ت: في هذا المكان هذا.

(٧) راجع البرهان (١٢٠/١ س: ٣).

(٨) قال المقترح في محاولة الإجابة على ذلك: «فإن قيل: ما ذكره من الفرق بين العلم والجهل، لم يفرق به بين الاعتقاد الصحيح والجهل. قال الشيخ مجيباً عنه: الفرق=

وإن لم [تساعد][1]، اكتفى بدرك الحقيقة، ولم يضر تقاعد العبارة، فليس كل من يدرك حقيقة شيء تنتظم له عبارة عن حده. ولو فرضنا رفض اللغات، ودروس العبارات، لاستقلت العقول بدرك المعقولات. وإيضاح (١٣/ب) ذلك بالمثال: أن ذا العقل يدرك حقيقة رائحة المسك، ولو رام أن يصوغ عبارة عنها لم يجدها.

الشرح

وقوله: والظن والشك ترددان بين معتقديْن(٢). أما الظن فإنه يرجع إلى ميل النفس إلى أحد الأمرين أو الأمور، فليس هو على ذوق الشك، ولا على حقيقته(٣). وأما الشك، فقد اختلف الناس فيه، هل هو معنى أو لا؟ والصحيح أنه معنى، ويدل عليه ما يدل على جملة المعاني المستدل عليها، لتجدد أحكامها(٤).

وقد ذهب الجبائي في أحد قوليْه إلى أن الجهل عبارة عن نفس العلم(٥). وهذا خطأ بيِّن، وهو يفضي إلى نفي الأعراض(٦). فيصح أن يقال ـ على هذا

التعليق

= بينهما إنما أراد الإمام ملازمة وجوب تعلق العلم للعلم، وعدم تغيره، بخلاف الاعتقاد، فإنه يجوز أن يتغير معتقده، مع بقاء الاعتقاد على صورته. فهذا مراده فافترقا، وإن لم يدل ظاهر لفظه عليه». راجع النكت (١٩/أ). والمستصفى (١/٢٦).

[١] في خ: تساعده.

(٢) راجع البرهان (١/١٢٠ س: ٣).

(٣) راجع معنى الظن والفرق بينه وبين الشك في: اللمع للشيرازي: ٤. وإحكام الفصول للباجي: ١٧١. والفروق في اللغة: ٩١. والمعتبر للزركشي: ٣٢٨. والتعريفات: ص: ١٤٤. وشرح الكوكب المنير (١/٧٦). والعبادي على شرح المحلي على الورقات: ٤٨.

(٤) راجع معنى الشك في: اللمع: ٤. والفروق: ٩١. والتعريفات: ١٢٨. وشرح الكوكب المنير (١/٧٦).

(٥) راجع هذا القول في البرهان (١/١٢١ س: ٧).

(٦) راجع الشامل في أصول الدين: ١٩٢، ٢٠٠.

فنقول: عقد المقلد إذا لم يكن له مستند عقلي، فهو على القطع من جنس الجهل. وبيان ذلك بالمثال: أن من سبق إلى عقده أن زيدا في الدار، ولم يكن فيها، ثم استمر العقد، فدخلها زيد، فحال المعتقد لا يختلف، وإن اختلف المعتقد. وعن ذلك نقل النقلة عن عبد السلام ابن الجبائي، وهو أبو هاشم، أنه كان يقول: العلم بالشيء والجهل به مثلان. وأطال المحققون ألسنتهم فيه. وهذا عندي غلط عظيم في النقل. فالذي نص عليه الرجل في كتاب «الأبواب»: أن العقد الصحيح مماثل للجهل. وعنى بالعقد اعتقاد المقلد.

الشرح

الرأي - إن العلم يرجع إلى نفي الجهل. وقال في [موضع][1] آخر: إن الشك يرجع إلى توالي اعتقادَيْن متناقضَيْن على العاقل، فيكون في زمن معتقداً نفياً، وفي الثاني معتقداً إثباتاً، فلا ينفك في زمن من الأزمان عن الاعتقاد[2]. وهذا القول باطل، فإن العاقل يدرك من نفسه تردده وعدم تصميمه على جهة. [ولو][3] صح أن يكون الشك يرجع إلى تعاقب معنيَيْن متناقضَيْن على القلب، لكان الإنسان إذا اعتقد قِدَم العالم دهراً، ثم اعتقد حِدَثه أن يكون شاكاً، وهو في جميع أزمنته مصمم.

وأما قول الإمام: إنه تردد بين معتقدَيْن[4]. فهو لفظ متجوَّز به، وهو يفهم منه ما حكيناه عن أبي هاشم. والأحوط أن يجتنب في الحدود الألفاظ الموهمة، فيقال: هو تردد بين أمرين من غير ترجيح في أحدهما[5]. (٢٤/أ)

التعليق

(١) في ت: قول.
(٢) راجع المواقف: ١٤٢، ١٤٣.
(٣) الواو ساقطة من ت. ولابد منها، لأنهما جوابان: أحدهما بالمنع، والآخر بالتسليم.
(٤) انظر البرهان (١/١٢٠ س: ٥).
(٥) ولكن الإمام قد عرفه بنحو هذا في كتابه «الكافية في الجدل»، فقال: هو تردد الاعتقاد بين أمرين. راجع الكافية: ٣١.

وقد سبق أن الوجه القطع بمساواة عقد المقلد الجهل. فإذا ظهر ذلك، قدمنا أمرا آخرا، وقلنا: الشاك يرتبط عقده بأن زيدا في الدار أم لا؟ والمقلد سابق إلى أحد المعتقدين من غير ثقة، مستمر عليه، إما عن وفاق، أو عن سبب يقتضيه اتباع الأولين، وحذار مخالفة الماضين.

الشرح

وهذا الموضع غامض. [فإن قيل][1]: هل المتعلق بالأمرين معنى واحد أو معنيان؟ فنقول: المتعلق بالأمرين معنى [واحد][2]، إذ لا يتصور الشك مع اتحاد المتعلق، فلابد أن يكون متعلق الشك أمرين. والذين خالفوا في تعلق العلم الحادث بمعلومين، سلموا تعلق الواحد بأمرين[3].

فإن قيل: إذا شك الإنسان في ثلاثة أمور، فقد تعلق شك واحد بأمرين، ولا يبقى للشك الثاني إلا متعلق واحد. قلنا: قد استحال تطرق الشك إلى أمر واحد. فنقول: على هذا يصح أن يتعلق الشك الواحد بأكثر من اثنين، فهو متردد بين الجهات الكثيرة تردداً واحداً.

وما انحصر إليه الكلام من طلب الفرق بين الاعتقاد الصحيح وبين العلم، فهو لعمري مكان غامض، [ومتاهة][4] مظلمة. ومنها نشأ اختلاف الأولين والآخرين في المذاهب والمعتقدات، فإن كل معتقد مصمم على أنه عالم. ومن المستحيل أن يعرف المعتقد كونه معتقداً، سواء كان اعتقاده موافقاً للمعتقد أو مخالفاً، فإنه إنما يدري أن الحاصل ليس يعلم بتجويزه النقيض. وعند تجويزه النقيض يبطل الاعتقاد.

التعليق

(١) في ت: فيقال.

(٢) في ت: واحدا.

(٣) راجع هذه المسألة في المحصل وتلخيصه: ١٠١، ١٠٢. والمواقف: ١٤١، ١٤٢.

(٤) في ت: غير واضحة. ولعل المثبت هو الذي يستقيم به الكلام.

والبحث عن الأسباب المرشدة للفرق بين الاعتقاد والعلم مهم جداً[١].

وقد سلك الإمام في ذلك طرقاً:

أحدها ـ أنه قال: لا يخفى الفرق بين العلم والجهل. والمماثل للمخالف مخالف. هذا مقصوده في قوله: إن الاعتقاد يماثل الجهل، والجهل مخالف للعلم. وصدق في قوله: المماثل للمخالف مخالف[٢].

وأما قضاؤه بأن الاعتقاد الصحيح من جنس الجهل، فكلام مبهم، وقول مظلم، فإنه إن أراد به أنه من جنسه، باعتبار أعم أوصافه، فالعلم أيضا من جنس الجهل. فإنه معنى من المعاني. وإن أراد أنه من جنسه، من جهته الخاصة، وهو الذي قصدها ـ والله أعلم ـ ولذلك أتى بالمثال، وهو قوله: إذا اعتقد المعتقد أن زيداً في الدار، ولم يكن فيها، ثم استمر العقد إلى أن دخلها زيد، فحال المعتقد لا يختلف، وإن اختلف المعتقد[٣]. فقد قضى باستواء حال الجاهل والمعتقد اعتقاداً صحيحاً[٤]. ولو كانت المعاني القائمة مختلفة، لما تصور استواء حال من قامت به. وهذا القول خطأ بيِّن. وبيانه من وجهين:

أحدهما[٥] ـ أن المثلين هما اللذان يقوم أحدهما مقام الآخر ويسدُّ مَسَدَّه، ولو كان الاعتقاد الصحيح مماثلاً للجهل، للزم أن يكون المعتقد اعتقاداً صحيحاً جاهلاً، حتى يعتقد المعتقد على خلاف ما هو به، فيكون اعتقاده صحيحاً وباطلاً معاً[٦].

التعليق

(١) راجع في دراسة هذه الظاهرة: المستصفى (١/٤٣، ٤٤).

(٢) يريد إن الإمام سلك في تحديد العلم قانون الأضداد.

(٣) راجع البرهان (١/١٢١ س: ٤ ـ ٦).

(٤) راجع جواب المقترح عن ذلك في ص: ٤٠٣ هامش: ٨.

(٥) خلاصته أن ما ذكره الإمام غير كاف في بيان المماثلة بين الاعتقاد والجهل، فإن المثلان هما المشتركان في جميع صفات النفس. ومن جملة الصفات التعلق بمتعلق خاص، فإن اتحد متعلقهما حصل التماثل، وإن تعدد فلا يحصل. قاله المقترح في نكته (١٩/ب).

(٦) أجاب المقترح عن هذا الإيراد فقال: «المتعلق في هذه الصورة متحد، وهو كون زيد=

الثاني ـ أنا قررنا أن ضرورة المعتقد أن لا يدري كونه معتقداً، لأنه إنما يدري كونه معتقداً إذا أدرك الفرق، وإنما يدرك الفرق على تقدير الإحاطة بالأمرين. فإذا لم يحط بالأمرين، كيف يتصور أن يدرك الفرق؟.

وما نقله الإمام عن أبي هاشم من قوله: إن العلم بالشيء والجهل به مثلان، هو اللازم على قوله من وجهين:

أحدهما ـ أن العلم عنده يرجع إلى اعتقاد المعتقد على ما هو عليه بلا زيادة، وهذا هو المراد بالاعتقاد (٢٤/ب) الصحيح[(١)]. وقد اعترف الإمام بأن هذا مماثل للجهل[(٢)].

الثاني ـ أن أبا هاشم لما حدَّ العلم بأنه اعتقاد المعتقد، وقد بينا أن الإضافة إلى المعتقد ليست لازمة عنده ولا شرطاً، فوجب حذفها، والاكتفاء بأن العلم: اعتقاد، والجهل أيضاً: اعتقاد، فلزم أن يكون الجهل علماً[(٣)]. بل يلزم على قوله أن يكون الشاك عالماً، لأنه في كل زمان معتقد[(٤)]. وهذه جهالة لا تنسب إلى لبيب.

التعليق

= في الدار، وإخلاف حال المتعلق لا يضر». المرجع السابق. وقال الغزالي رحمه الله: «فإن معتقد كون زيد في الدار، لو قدر استمراره عليه حتى خرج زيد من الدار، بقى اعتقاده كما كان لم يتغير في نفسه، وإنما تغيرت إضافته، فإنه طابق المعتقد في حالة، وخالفه في حالة». راجع المستصفى (٢٦/١).

(١) راجع في الكلام على الاعتقاد وأقسامه: كتاب الحدود للباجي: ٢٨. وشرح الكوكب المنير (٧٤/١).

(٢) يريد قول الإمام: «عقد المقلد... فهو على القطع من جنس الجهل». راجع البرهان (١٢١/١ س: ٣، ٤). ولكن الإمام يقيده بشرط: إذا لم يكن له مستند عقلي. ويقيده الغزالي بالإضافة. راجع المستصفى (٢٦/١).

(٣) راجع ص: ٣٩٧، ٣٩٨ من هذا الجزء.

(٤) راجع ص: ٤٠٥ من هذا الجزء. وقال المقترح: «عقد الشاك لا يصح، لأن الشاك لا عقد له، وإنما هو معنى آخر متردد بين أمرين. وباب الاسترابة غير باب التصميم». النكت على البرهان (١٩/ب).

ومن أحكام عقد المقلد أنه لو أصغى إلى جهة في التشكيك، ولم يضرب عن حقيقة الإصغاء، لتشكك لا محالة، كالذي يتنبه، وهو يأرق في وقفته.

ومن عجيب الأمر ظن من ظن أن العلم عقد من العقود أو نوع منها (١٤/أ). وهو عندي نقيض جميعها، فإن معنى العقد: ربطك الفكر بمعتقد، والاعتقاد افتعال منه، والعلم يشعر بانحلال العقود، وهو الانشراح والثلج والثقة. وحق ذي العلم ألا يتصور تشككه، وإن تناهى في الإصغاء إلى جهة التشكيك.

الشرح

وقول الإمام: الشاك يرتبط عقده بأن زيداً في الدار أم لا؟[1]. كلام فيه ضعف وإيهام، إذ كيف يكون معتقداً ولا اعتقاد عنده؟ بل شك محض[2].

وقوله: [المعتقد][3] سابق إلى أحد المعتقدين[4]. يعني اللَّذيْن أضيفا إلى الشاك، والكلام فيه على ما تقدم[5].

قال الإمام: **(ومن أحكام عقد المقلد)** إلى قوله **(وترى معارضه جدلاً محجاجاً)**[6]. قال الشيخ: قصد الإمام في هذا المكان أن يفرق بين العلم والاعتقاد بطريقين[7]:

أحدهما ـ تصور حقيقتهما مع الاختلاف.

التعليق

(١) انظر البرهان (١٢١/١ س: ١٢، ١٣).

(٢) انظر جواب المقترح السابق هامش: ٤ من الصفحة السابقة.

(٣) في البرهان: المقلد.

(٤) انظر البرهان (١٢١/١ س: ١٣).

(٥) راجع: (٤٠٦/١) من هذا الجزء.

(٦) انظر البرهان (١٢٢/١ س: ١ ـ أخير).

(٧) وكذلك حاول الغزالي من بعده في المستصفى (٢٦/١).

فإن أورد متحذق مسلكا في التشكيك على واثق بالعلم الحق، كان العالم على حالات:

إحداها ـ أن يتبين له سقوط جهة التشكيك. والأخرى ـ ألا يفهمها، ولا يتخالجه ريب في معلومه، لعدم علمه بما أورد عليه. والأخرى ـ أن ينقدح له اندفاع الشك، ولا يتحرر له عبارة في دفعه، ويرى معارضه جدِلاً مِحجاجاً.

الشرح

والثاني ـ النظر إلى الآثار والخواص. فأما الأول وهو قوله: الاعتقاد مأخوذ من الربط، والعلم يشعر بالانشراح والثلج[1]. فهذا الأمر يرجع إلى تفسير اللغة ووضع الألفاظ، [ولا تتلقى من ذلك المعقولات][2]. وأيضاً فإنه قد قررنا أن ضرورة المعتقد أن يعتقد كونه عالماً[3]. فلو كانت المعاني واضحة الاختلاف باعتبار حقائقها، لم يتصور اللبس. وأكثر الخلق حصل الالتباس في حقهم حتى حسبوا الاعتقاد علما[4].

وأما الكلام الثاني: وهو قبول التشكيك عند نهاية الإصغاء، ففيه عسر من

التعليق

(١) راجع البرهان (١٢٢/١ س: ٦، ٧). وقال الإمام في كتابه «الكافية في الجدل» ص: ٣١: وحقيقة الاعتقاد في اللغة: ما يصير إليه أهل هذه الصنعة ـ يريد أهل الجدل ـ فإنه في اللغة: من الشد والانعقاد والانجماد. غير أن بعض المتكلمين سموا العلم اعتقاداً، لغرض فاسد في نفي صفات الله سبحانه، رغم ما بينهما من الشبه البعيد، فإن من علم المعلوم كأنه عقد عليه وشده، بأن جعله عند نفسه بالوصف الذي هو عليه، وهذا تشبيه بعيد». وراجع المستصفى (٢٦/١).

(٢) في العبارة خلل. والمراد: نفي المناسبة الطبيعية بين اللفظ ومعناه. وإنما يرجع ذلك إلى الواضع في تخصيص بعض الألفاظ ببعض المدلولات. وراجع في الموضوع: إحكام الآمدي (٥٦/١). وشرح العضد (١٩٢/١).

(٣) راجع ص: ٤٠٦، ٤٠٧ من هذا الجزء.

(٤) راجع ص: ٤٠٦، ٤٠٧ من هذا الجزء.

جهة الاعتياد، فإن التصميم على الأمر يمنع من كمال الإصغاء إلى نقيضه. ولكن إذا اتفق ذلك، وحصل الإنصاف، ووقع الالتفات إلى التجويز في المعتقدات، أمكن الاضطراب[1].

لكن يبقى على هذا سؤال، فيقال: هل يحصل الشك عند الإصغاء في حالة بقاء الاعتقاد أو عند زواله؟ فإن كان مع بقاء الاعتقاد، فمحال، وإن كان بعد زواله، فقد خلفه ضد من أضداده، وذلك أيضاً يصح في العالم إذا زال علمه، صح أن يخلفه الشك، فبماذا يفارق العلم الاعتقاد؟

فنقول والله المستعان: يمكن أن يشكك المعتقد وإن بقي ذاكراً لسبب اعتقاده، فإنا نبين له أنه لا ربط بينه وبين معتقده، وإلا لو استند إلى وجه صحيح يقتضيه، لكان علماً، ولكان السبب دليلاً، بخلاف العلم إذا استند إلى سبب يقتضيه، لم يتصور بيان بطلان السبب[2]. فلذلك استحال أن يتشكك العالم مع ذكر سبب العلم، وأمكن أن يتشكك المعتقد على ما قررناه[3]. وهذا واضح فيما إذا استندت العلوم والاعتقادات إلى أسباب مختلفة، وإنما تغمض إذا صودفت الاعتقادات في النفوس مضاهية للأوليات[4] من العلوم، فإنه قد يجد الإنسان نفسه مصممة على أمور وهمية لا يقدر على صرف نفسه عنها. وهذا كالاعتقاد أنه لابد من خلاء أو ملاء وراء العالم[5]. هذا في النفس مضاهٍ

التعليق

(١) راجع هذه المسألة في: المستصفى (٤٣/١وما بعدها).

(٢) راجع في هذا الموضوع: شرح العضد وحواشيه (٦٢/١). وشرح الكوكب المنير (٧٥/١).

(٣) انظر المستصفى (٢٦/١). وراجع في إمكان تشكيك المعتقد. إحكام ابن حزم (٣٥/١). وكتاب: «القائد إلى تصحيح العقائد». لعبد الرحمن المعلمي: ٦٢ - ٦٩.

(٤) قال الغزالي: «وأعني بها العقليات المحضة التي أفضى ذات العقل بمجرده إليها من غير استعانة بحس أو تخيل، وجُبل على التصديق بها، مثل علم الإنسان بوجود نفسه..» راجع المستصفى (٤٤/١). والتعريفات: ٣٩.

(٥) راجع: الشامل: ٥٠٨. والمستصفى (٤٦/١، ٤٧). وغاية المرام: ٢٥٠، ٢٦٩.

وقد يطرأ على العالم المحقق في أمر سؤال صادر عن عقد له تقليدي. والسؤال يلزم لزوما لا دفع له، لو كان ذلك العقد علما. فإذا كان الأول علما والثاني نقيضه، فلا يستريب ذو التحصيل في بطلان عقده. ولا يستطيع لو أنصف مراء، وقد يكيع عن تغير عقده حذارا من أمر، فتثور منه ثوائر في عقد التقليد، والعلم السابق يجاذبه،

الشرح

لكون الشخص لا يخلو من كونه متحركاً أو ساكناً. (٢٥/أ) والأول عمل الوهم، والثاني ضروري.

ولكن طريق الفصل في ذلك أن الوهمي العقل يصد عنه، فإن الخلاء لا معنى له، والملاء باطل بانحصار العالم، [والأوَّلي][١] العقلي لا يتصور أن يقدح فيه شيء[٢]. فإذاً يدرك الميز إما: بالثمرات من قبول التشكيك وامتناعه، أو بالنظر إلى الطرق وقبولها للفساد وامتناع ذلك. هذا هو المعتمد في الفرق بين العلم والاعتقاد[٣].

قال الإمام: (**وقد يطرأ على العالم المحقق**) إلى قوله (**وسأتحفك إن ساعدت الأقدار بلباب هذه الفنون، مستعيناً بالله، وهو خير معين**)[٤]. قال الشيخ رضي الله عنه: لما قال الإمام: إن العَالِم لا يتصور تشكيكه إلى آخره، وجَّه على نفسه هذا السؤال، يشير به إلى أنه قد يتوهم المتوهم [تشكيكاً][٥]. ومثال ما ذكر: أن المعتزلة إذا قضوا بأنه لا يصح قيام المعنى بنفسه، كان في ذلك على

التعليق

(١) في ت: إلا ولا.

(٢) انظر المستصفى (٤٧/١).

(٣) وراجع أيضاً في الفرق بين العلم والاعتقاد: الفروق في اللغة: ٨٥. وشرح الأصول الخمسة: ٤٦.

(٤) راجع البرهان (١٢٣/١ س: ١ ـ أخير).

(٥) في ت: تشكيك.

بصيرة وبرهان[1]. ثم اعتقد أن القدم أخص أوصاف الباري تعالى[2]، وأن الاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في الأعم. وهو في هذا مصمم غالط. فإذا جاءت مسألة الإرادة، فلم يمكنه أن يقول: الباري تعالى مريد لنفسه[3]. فإن مقتضى مذهبه أن الحكم الثابت للنفس، إذا كان يقتضي تعلقاً، وجب أن يعم تعلقه، كما قالوا في كونه تعالى عالماً، فإنه عالم بكل معلوم.

قالوا: فلو كان مريداً لنفسه، لكان مريداً لكل أمر، حتى يكون مريداً للقبائح، وذلك عندهم محال[4]. ولا يصح أن يكون مريداً بإرادة قديمة، لأن القدم عندهم أخص أوصاف الباري تعالى، فلو كانت إرادته قديمة لكانت إلهاً[5]. ولا يصح أن يقال: غير مريد، لوجود التخصيص الدال على ذلك[6]. ولا يصح أن يقال: إنه مريد لا لنفسه، ولا لمعنى، فإن ذلك محال، فلم يبق إلا أن يقال: إنه مريد بإرادة حادثة. ولا يصح أن يقال: إنها قائمة بذاته، فإنه

التعليق

(١) راجع في مسألة قيام العرض بنفسه: الشامل: ٢٠٣. والمواقف: ٩٩.

(٢) راجع في صفة القدم: الشامل: ٢٥٢. وشرح الأصول الخمسة: ١٨١.

(٣) لكن نقل الإمام في «الإرشاد» عن أبي الحسين النجّار أنه يقول بذلك. انظر الإرشاد ص: ٦٣. وراجع مسألة الإرادة في: نهاية الإقدام: ٢٣٨ ـ ٢٥٩. وغاية المرام: ٥٢ ـ ٧٥. والمواقف: ٢٩١.

(٤) راجع شرح الأصول الخمسة: ٤٥٩ ـ ٤٦٣. وراجع رد الأشعرية في: نهاية الإقدام: ٢٥١. وغاية المرام: ٦٥.

(٥) قال القاضي عبد الجبار: «لو كان القديم تعالى مريداً بإرادة قديمة، لوجب أن تكون هذه الإرادة مثلاً لله تعالى..». راجع شرح الأصول الخمسة: ٤٤٧. وراجع مسألة قدم الإرادة وحدوثها في: شرح الأصول الخمسة: ٤٤٠. ونهاية الإقدام: ٢٤٨. والمحصل: ١٨٣. وغاية المرام: ٥٩. والمواقف: ٢٩١. وانظر أنواع الإرادة في مجموع الفتاوى (١٩٧/٨). وشرح الطحاوية: ٦١.

(٦) راجع في دليل التخصيص: شرح الأصول الخمسة: ٤٣٥. والإرشاد: ٦٤. والاقتصاد في الاعتقاد: ٦٦. ونهاية الإقدام: ٢٣٩. وغاية المرام: ٥٨. والمحصل: ١٦٨. ومجموع الفتاوى (١٤٨/٨).

وليس ذلك شكا ـ أرشدتم ـ فيما تقدم، وإنما هو إيثار ذهول عن الأول، ليستمر ما يحاوله من الاستقرار على العقد التقليدي.

الشرح

يستحيل أن يكون محلا للحوادث[1]. ولا يصح أن يقال: إنها قائمة بغيره، فإنه يكون من قامت به مريداً بها، ولا يرجع حكمها إلى الباري سبحانه، فلم يبق إلا أن يقال: إنه مريد بإرادة قائمة بنفسها، وهذا يناقض ما تقدم من استحالة قيام المعنى بنفسه[2]. ولا يتصور قيام المتضادات بالقلب في حالة واحدة[3]، فيصير الإنسان على هذا متردداً بين الاعتقادين، فيكون أشبه شيء بالشك على مذهب أبي هاشم[4].

قيل للإمام: فهذا عالم متردد[5]. فقال: (**ليس ذلك شكاً، إن كان الحاصل له علماً، وإنما هو إيثار ذهول عن الأول، ليستمر ما يحاوله من الاستقرار على العقد التقليدي**)[6]. وأما ما هو عالم به، فلا يجد في نفسه تردداً ولا ميلاً عنه.

التعليق

(١) راجع في التعليق على هذا ص: ٢٢٩ هامش: ١، و ص: ٢٣٥ هامش: ١.

(٢) راجع هذا الإشكال وجوابه في: الاقتصاد في الاعتقاد: ٦٨، ٦٩. ونهاية الإقدام: ١٥، ١٦. وغاية المرام: ٥٧.

(٣) يريد استحالة تصور اجتماع إرادتين على مراد واحد. راجع في هذا الموضوع: نهاية الإقدام: ٢٤٣، ٢٤٩. وغاية المرام: ٦٤.

(٤) إلى هنا انتهى المثال الذي ساقه الشارح للحالة التي تطرأ على العالم المحقق في أمر ما، ثم يُلْزَم سؤالاً لا دفع له، فلا يستطيع تغيير عقده، مع العلم ببطلان عقده الأول. وقد مثل له الشارح بالمعتزلي في قضية يلزم عنها إلزامات. أما المقترح فقد مثل بمثال آخر، فقال: «مثاله: وهو أن يكون يعلم بالدليل أن الله تعالى ليس بجسم، ويعتقد أن الله تعالى متكلم بحرف وصوت، فيرد سؤال على عقده التقليدي، يلزم منه نقيض ما علمه بالدليل، وهو أن الله تعالى جسم، فلو كان عقده علماً، بطل عليه لا محالة، إلا أنه يذهل عن علمه، ويضرب عنه، محافظة على عقده التقليدي، والعلم يحاذيه كما ذكر إلى آخره». راجع النكت على البرهان (١٩/ب).

(٥) يريد إن الإمام وجه على نفسه سؤالاً وأجاب عنه.

(٦) راجع البرهان (١/١٢٣ س: ٦ ـ ٨). مع تصرف في العبارة من قبل الشارح.

ولن يبالي بذلك إلا من ضعفت غريزة عقله. وهذا أوان الوقوف على هذا المنتهى، فإن مجاوزته تزيد على قدر هذا المجموع. وسأتحفك ـ إن ساعدت (١٤/ب) الأقدار ـ بلباب هذه الفنون، مستعينا بالله، وهو خير معين.

الشرح

وقوله: (**ولن يبالي بذلك، إلا مَنْ ضعفت غريزة عقله**)[1]. كلام صحيح، فإنه لا يصح للعاقل أن يترك ما علمه، بناء على الوهم، وإنما يعتري ذلك من ضعف العقل. والله المستعان. هذا نهاية كلام الأصوليين والمتكلمين.

والذي عندي في العلم غير ذلك كله. فنقول والله المستعان: من أحاط بحقيقة الشيء، فهو مستغنٍ عن حدِّه، ليعرف به المحدود. وقد تقدم الكلام (**٢٥/ب**) على هذا في أول الكتاب[2]. فإن طلب العالم حدًّا، فإنما يريد إرشاد غيره، لا ليتعرف هو في نفسه، وإذا كان كذلك، فالأمر ينقسم إلى ثلاثة أقسام[3]:

قسم لا يتصور جهله بوجه، وهو العلم، إذ من ضرورة من قام به العلم أن يعلمه[4]. فإن المذهب الصحيح أن العلم يتعلق بالمعلوم وبنفسه[5]. ولو لم نقل

التعليق

(١) المرجع السابق (١/١٢٣ س: ٩).

(٢) راجع ص: ٢٥٢ ـ ٢٥٤ من هذا الجزء.

(٣) لم يذكر إلا قسما واحداً. ولعله يريد بالقسمين الآخرين: المدركات الحسية والبديهيات. فإن الغزالي رحمه الله قال: «إن المدركات الحسية يتعسر تحديدها، كرائحة المسك وطعم العسل. وأما البديهيات أو الأوليات، فيعسر أيضاً تحديدها، وإنما يحتاج فقط إلى قوة مفكرة تنسب بعضها إلى بعض». راجع المستصفى (١/٢٥، ٤٤).

(٤) قال الإمام الرازي: «وعندي أن تصوره بديهي - يعني العلم - لأن ما عدا العلم لا ينكشف إلا به، فيستحيل أن يكون كاشفاً له. ولأني أعلم بالضرورة كوني عالماً بوجودي، وتصور العلم جزء منه، وجزء البديهي بديهي، فتصور العلم بديهي». راجع المحصل: ١٠٠. والمواقف: ٩. وحاشية البناني (١/١٥٥).

(٥) راجع ص: ٤٠٦ هامش: ٣ من هذا الجزء.

ذلك، للزمنا أمور ممنوعة، وهو القضاء بكون العلم لا يتصور أن يعلم، وذلك محال، فإنا نعلم علم غيرنا وعلمنا. ويلزمنا أيضاً أن يكون الواحد منا عالماً بالعلوم الكثيرة، وهو لا يعلم ذلك من نفسه، وذلك معلوم بطلانه ضرورة. أو يقال: يعلم العلم بعلم آخر، وذلك باطل، لإفضائه إلى التسلسل، إذ لا ينتهي إلى حد يوقف عنده، فلم يبق إلا أن العلم يتعلق بالمعلوم ويتعلق بنفسه. وإذا كان كذلك، وجب أن يكون العالم عالماً بحقيقة العلم، فكيف يتصور أن يطلب العاقل أن يكشف له حقيقة العلم(١)؟

وظني بالأئمة ﷺ أنهم ما سلكوا في التحديد التعرض لتبديل الألفاظ، إلا لما قررته من كون الحقيقة مكشوفة(٢). وإنما التبس على السامع نسبة اللفظ إلى المعنى، فأوضحوا له بلفظ أوضح دلالة ونسبة من الأول(٣).

فإن قيل: فإذا كان من ضرورة العَالِم أن يحيط بحقيقة العلم، فكيف يتصور التباس العلم بالاعتقاد، حتى قلتم: إن ذلك من أغمض الأمور؟ فيقال: إنما جاء ذلك من خفاء الاعتقاد وشدة التباسه، إذ ضرورة المعتقد أن يعتقد كونه عالماً، فلما كان ذلك من ضرورته، التبس أمره، فذكرنا تلك الطرق(٤)، ليتبين بها الاعتقاد، لا أن العلم مفتقر إلى البيان، إذ ليس بعد العلم كشف على حال(٥).

وهذا الذي ذكرته في هذا المكان من جواهر الكلام. ولم أر أحداً من الأصوليين والمتكلمين ذكر ذلك(٦)، ولكنه شيء من الله سبحانه، فله الحمد وله المنة.

التعليق

(١) راجع في هذا الموضوع ص: ٢٥٢ هامش: ٦ من هذا الجزء.

(٢) قارن هذا بما قاله في ص: ٣٩٢ هامش: ٥. وص: ٣٩٨ هامش:٢ من هذا الجزء.

(٣) راجع ص: ٢٥٢ هامش: ٣ من هذا الجزء.

(٤) هما طريقان ذكرهما الإمام وبينهما الشارح. راجع ص: ٤٠٩ هامش: ٧ من هذا الجزء.

(٥) وهذا عين المذهب القائل بأن تصور العلم ضروري. راجع ص: ٤٠٥ هامش: ٤من هذا الجزء.

(٦) لست أدري ما الذي أغفله الأصوليون والمتكلمون في هذه المسألة وذكره الشارح، لاسيما وقد وثقنا كلامه؟

فصل . يحوي الأقاويل في مدارك العلوم

حكى أصحاب المقالات عن بعض الأوائل حصرهم مدارك العلوم في الحواس، ومصيرهم إلى أن لا معلوم إلا المحسوسات.

ونقلوا عن طائفة يعرفون بالسمنية: أنهم ضموا إلى الحواس أخبار التواتر، ونفوا ما عداها.

وحكي عن بعض الأوائل أنهم قالوا: لا معلوم إلا ما دل عليه النظر العقلي. وهذا في ظاهره مناقض للقول الأول، ومتضمنه أن المحسوسات غير معلومة.

والذي أراه أن الناقلين غلطوا في نقل هذا عن القوم، وأنا أنبه على وجه الغلط.

قال الأوائل: العلوم ما تشكل في الحواس. وما يفضي إليه نظر العقل مما لا يتشكل، فهو معقول، فنظر الناقلون إلى ذلك، ولم يحيطوا باصطلاح القوم.

وقال المطلعون من مذاهبهم على أن لا معلوم إلا المحسوس من أصلهم: أن المدارك تنحصر في الحواس.

الشرح

قال الإمام: (فصل - يحتوي على أقاويل في مدارك العلوم) إلى قوله (لا مدرك للعلوم إلا الكتاب والسنة والإجماع)[1]. قال الشيخ: هذا المذهب عن الأوائل مشهور، وفي كتب الأئمة كلها مسطور، وهو أول ناقل له في كتاب الكلام[2]. وقد ناظر القوم على إبطال كون النظر غير مفيد للعلم، [وأوسع][3]

التعليق

(١) راجع البرهان (١/١٢٤ س: ١ - ص: ١٢٥س: ١١).

(٢) يريد كتاب «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» راجعه ص: ٣، ٤.

(٣) في ت: وأوسعوا. ولعل الصواب ما أثبتناه.

وقال من رآهم يسمون النظريات معقولات: من أصل هؤلاء أن المدارك منحصرة في سبل النظر، وهذا ظن. ولا أرى خلافا في المعنى. وقال قائلون: مدارك العلوم الإلهام.

وقال آخرون من الحشوية المشبهة: لا مدارك للعلوم إلا الكتاب والسنة (١٥/أ) والإجماع.

الشرح

القول[١]. وكيف ينكر ذلك، وينسب النقلة إلى الغلط[٢]، وهو الناقل عن السوفسطائية[٣] إنكار العلوم على الإطلاق[٤]؟ كيف وهؤلاء أقل شراً من أولئك؟

وأما الذين قالوا: إن مدارك العلوم الإلهام[٥]، فإن زعموا أن الله تعالى قد [يلهم][٦] بعض أوليائه بمعرفة أمور من غير نظر، فنحن لا نمنع من ذلك[٧]،

التعليق

(١) انظر المرجع السابق ص: ٣ - ٥. وراجع في مناقشة السوفسطائية: أصول الدين للبغدادي: ٦، ٧. والمحصل: ٣٩.

(٢) راجع البرهان (١٢٤/١ س: ١١).

(٣) أصل السوفسطائية كتاب «أرسططاليس» الذي سماه «سوفسيطيقا» ومعناه «الحكمة المموهة» ثم تعلمته فرقة يونانية عرفت بهذا الاسم، وهم فرق: منهم من جحد وجود علم أصلاً، وهم العنادية، ومنهم من زعم أن الحقائق تابعة للاعتقادات. ومنهم اللاأدرية وهم لا يثبتون حقائق الأشياء ولا ينفونها. والسفسطة: قياس مركب من الوهميات، والغرض منه تغليط الخصم وإسكاته». راجع في هذا التعريف: المرجعين السابقين. هامش: ١. وتلبيس إبليس: ٣٨. والفهرست: ٣٤٩. والتعريفات: ١١٨.

(٤) الإمام لم ينقل عن السوفسطائية إنكارهم للعلوم على الإطلاق في كتابه «الإرشاد»، ولعله في كتاب آخر له. ولكن البغدادي هو الذي نقل عن العنادية - وهي فرقة من فرق السوفسطائية - إنكارها للعلوم أصلاً.

(٥) راجع تعريف الإلهام في: إحكام ابن حزم (٣٩/١). والتعريفات: ٣٤. وحاشية البناني (٣٥٦/٢). وشرح الكوكب المنير (٣٢٩ - ٣٣١).

(٦) في ت: يفهم. والمثبت هو الصواب.

(٧) لوقوعه، كما أُلهم عمر وأبو بكر رضي الله عنهما أشياء، وورد الشرع بموافقتهما. راجع المسودة: ٤٧٧. ومجموع الفتاوى (٧٣/١٣).

وقال المحققون: مدارك العلوم: الضروريات التي تهجم مبادئ فكر العقلاء عليها، والنظريات العقليات والسمعيات، على ما سيأتي تفصيلها.

الشرح

لكن بشرط أن لا تكون تلك العلوم متعلقة بالأحكام الشرعية، لانعقاد الإجماع على أنه لا طريق إلى معرفة أحكام الله تعالى إلا أدلتها[1]. وقد كان رسول ﷺ ينتظر الوحي في الأحكام[2].

وإن أراد القوم أنه لا طريق سوى الإلهام، فهؤلاء قد جحدوا العلوم الضرورية وأدلة العقول. وسنبين أنها موصلة إلى العلم. ويتصل القول بالرد على منكري النظر.

وما ذهب (٢٦/أ) إليه الحشوية[3] من أن مدارك العلوم: الكتاب والسنة والإجماع، [لولا كمال العمى وتمام الجهل][4].

قال الإمام: (**وقال المحققون: مدارك العلوم: الضروريات**) إلى قوله (**على ما سيأتي تفصيله**)[5]. قال الشيخ رضي الله عنه: ذكر المحققون أن مدارك العلوم الضروريات التي تهجم مبادئ فِكَر العقلاء عليها. يريد بالمدارك: الطرق التي

التعليق

(١) راجع في هذا الموضوع: مجموع الفتاوى (٤٧٧/١٠)، (٦٥/١١)، (٦٨/١٣ - ٧٠). ومدارج السالكين (٤٤/١ - ٥٠). وشرح الكوكب المنير (٣٣٠/١). وحاشية العطار على شرح المحلي (٣٩٨/٢).

(٢) راجع: صحيح البخاري مع الفتح (٤٦١/٩). كتاب الطلاق - باب: قول الإمام: اللهم بيِّن.

(٣) انظر أي الفرق أحق باسم الحشوية، ومعنى إنكارهم النظر في: مجموع الفتاوى (٩/٤ - ٤٥، ٥٥، ٥٦، ٨٧، ٨٩)، (١٧٦/١٢).

(٤) هكذا في ت. وفي الكلام سقط يظهر من السياق. وفصَّل المقترح مذهب هذه الفرقة فقال: «هؤلاء ينكرون النظر، وهم مختلفون في ذلك، فمنهم من يقول: إن النظر لا يوصل إلى شيء، ومنهم من يعترف بأنه يوصل إلى شيء، إلا أن الإقدام عليه حرام». راجع النكت (٢٠/ب).

(٥) راجع البرهان (١٢٥/١س: ١٢ - ١٤).

بها تدرك العلوم[1]. وإذا كان كذلك، لم تكن النظريات طرقا، وإنما النظريات: العلوم التي يتوصل إليها بالنظر. وقول الأئمة صحيح بالنظر إلى العادات[2]. وفي المقدور خرقها وإحداث علوم من غير تقدم نظر. أما وقوعها ضرورة، فمتفق عليه بين العقلاء.

وأما وقوعها كسبية من غير تقدم نظر، هل يجوز ذلك عقلا أم لا؟ فيه خلاف[3]. ذهب القاضي إلى منع ذلك. وذهب الأستاذ[4] إلى جوازه، وهو الصحيح عندنا.

وتمسك القاضي بأن قال: لو جاز أن يحصل العلم النظري من غير سبق نظر، لجاز أن يوجد النظر الصحيح، ولا يحصل العلم به[5]. وهذا الذي ذكره وجعله أصلا، مختلف فيه أيضا. فذهب ذاهبون إلى أن ترتب العلم على النظر الصحيح معتاد، وفي المقدور أن يسبق النظر، ويتم على سداده، ولا يحصل العلم[6]. وذهب الأكثرون إلى وجوب حصول العلم عند تمام النظر وانتفاء الآفات، وهذا هو الصحيح عندنا[7].

وتمسك الفريق الأول بأن قالوا: النظر يضاد العلم بالمنظور فيه، وإنما

التعليق

(١) راجع ص: ٢٥٣ من هذا الجزء. وانظر معنى الإدراك في: التعريفات: ١٤. ونزهة الخاطر (١/٢٣).

(٢) راجع الشامل في أصول الدين: ١١١.

(٣) راجع الشامل في أصول الدين: ١١١.

(٤) المراد به أبو إسحاق الإسفراييني. كما في الشامل: ١١٢.

(٥) راجع تقرير هذا الدليل في الشامل: ١١٣.

(٦) راجع هذه العبارة في الإرشاد: ٦. وانظر الأقوال في كيفية حصول العلم بعد النظر في: المواقف: ٢٧. وحاشية البناني (١/١٢٩، ١٣٠). ومسلم الثبوت وشرحه (١/٢٣، ٢٤). وانظر ص: ٢٦٨ هامش: ٢ من هذا الجزء.

(٧) وهو مختار الإمام الرازي والجمهور. راجع المحصل: ٤٧. والمواقف: ٢٨. وحاشية البناني (١/١٣٠). وحاشية العطار (١/١٧٢).

يحصل العلم عند تصرم النظر، فزمان عدم النظر هو زمان حصول النظر، وإنما ينحتم حصول أحد الضدين بعينه، إذا كانت القسمة محصورة في الضدين، كالحركة والسكون. فإنه إذا عدمت الحركة، ففي ذلك الزمان يُخلق السكون. فإنه لو لم يكن كذلك، لخلا المحل عن الضدين، وذلك محال. وليس النظر مع العلم كذلك. إذ للنظر أضداد كثيرة، فهو بمثابة اللون، فلا يلزم إذا عدم البياض أن يخلفه السواد. وكذلك إذا عدم النظر، لم يلزم أن يخلفه العلم[1]. وقد وقع الاتفاق على جواز خلق الضد العام من الغفلة والغشية[2] والبهيمة[3].

ولا يقال: النظر بوجوب العلم إيجاب العلة معلولها، لما قررناه من التضاد الحاصل بين النظر والعلم. والعلة عند مثبتيها توجب معلولها لنفسها، ولا يتصور انفصال بينهما[4]. وإنما اطردت العادة بأن النظر إذا تم على سداده، ولم تعقبه آفة، فالعلم يحصل[5].

وقال المحققون[6]: لا يتصور عند تمام النظر، وانتفاء الآفات، أن لا

التعليق

(١) راجع في تقرير هذا الدليل: الإرشاد: ٦. وتلخيص المحصل: ٤٨. والمواقف: ٢٧. وحاشية البناني (١٣٠/١). وحاشية العطار (١٧٢/١). ومسلم الثبوت وشرحه (٢٤/١).

(٢) غشي عليه، كعني، غشيا وغشيانا: أغمي، فهو مغشي عليه، والاسم: الغشية. راجع القاموس المحيط (٤١٩/٤).

(٣) لم أقف على معناها في عرف المتكلمين. أما في اللغة، فالبهيمة: كل ذات أربع ولو في الماء، أو كل حي لا يميز. والجمع بهائم. راجع: الصحاح (١٨٧٥/٥). والقاموس المحيط (١٦/٤). وراجع هذه الاصطلاحات في: الشامل: ص: ١١٥.

(٤) هذا قول الحكماء. راجع حاشية البناني (١٣٠/١). وتقرير الشربيني على حاشية العطار (١٧٢/١).

(٥) هذا قول الأشعري. حكاه عنه في الإرشاد: ٦. وانظر المواقف: ٢٧. وحاشية البناني (١٣٠/١). ومسلم الثبوت وشرحه (٢٤/١).

(٦) هذا قول الرازي والجمهور. راجع المحصل: ٤٧، ٤٨. والمواقف: ٢٨. وحاشية العطار (١٧٢/١).

فأما الضروريات، فإنها تقع بقدرة الله تعالى غير مقدورة للعباد،

الشرح

يحصل العلم، لأن النظر إذا تم، فهو المفضي بالناظر إلى الاطلاع على الوجه الذي منه يدل الدليل، فكيف يتصور أن يكون محيطا بالوجه الذي منه يدل الدليل، مع ذكره له، ولا يحصل العلم بالمدلول[1]؟

وإذا بنينا على وجوب الحصول بمقتضى العقول ـ عند الإحاطة وعدم الذهول ـ من أين يلزم إذا انقضى النظر أن يستحيل خلق العلم **(٢٦/ب)** المقدور؟ والعلم الضروري مماثل للكسبي، باعتبار أنفسهما. وإنما يفترقان في خلق القدرة مقترنة بأحدهما دون الآخر. وإذا جاز أن يخلق الله القدرة والعلم جميعا، جاز أن يخلق العلم دون القدرة[2].

وقال القاضي أبو بكر: لو جاز ذلك، لبطل النظر، وسقطت الحجج، وتمكن المتحكمون بإسقاط الأدلة[3]. وهذا الذي قاله تؤمن منه العادة، فلا نرى ما قاله مستقيما على ما بيناه. فيكون تقسيم المدارك إلى الضروريات والنظريات عقليا عند القاضي، واعتياديا عندنا.

قال الإمام: **(فأما الضروريات: فإنها تقع بقدرة الله تعالى غير مقدورة للعباد)**[4]. قال الشيخ أيده الله: هذا الذي قاله متفق عليه باعتبار العادات، لكن اختلف العلماء، هل يجوز في العقل خلاف ذلك؟ فذهب ذاهبون إلى تجويزه، وأن تقع الضروريات نظريات على العموم. ومنع آخرون ذلك، وقالوا: لا يتصور في العقل أن تقع نظرية مكتسبة[5].

وقال القاضي أبو بكر: أما العلم الذي هو عقل، فلا يتصور أن يقع

التعليق

(١) راجع تقرير هذا الدليل في المراجع السابقة.

(٢) راجع في معنى هذا التقرير: الإرشاد: ١٤. والشامل: ١١١، ١١٢.

(٣) راجع بمعنى هذا في: التمهيد: ٩. والإنصاف: ١٤.

(٤) راجع البرهان (١/١٢٥س: أخير ـ ص: ١٢٦س: ١).

(٥) راجع المسألة في الشامل: ١١١.

والنظريات في رأي معظم الأصحاب مقدورة بالقدرة الحادثة.

الشرح

مستدلاً عليه، إذ لا يصح أن يستدل إلا بعد كمال العقل. فكيف يدرك العقل بالنظر من لا عقل له، ولا ينظر إلا عاقل؟ وأما ما ليس عقلا من العلوم الضرورية، فلا بُعْدَ في أن يقع نظريا[1].

ومن جوَّز الاقتدار على الجمع، [تمسك][2] بتماثل العلوم، وعموم قدرة القديم. وإذا صح خلق القدرة على علم بعد سبق النظر، صح ذلك في [مثله][3].

وأما الذين منعوا ذلك، وهو الصحيح عندنا، فالمعتمد أن [يقال][4]: لو كانت العلوم الضرورية تقبل الاستدلال، لم يخل الدليل من أن يكون نفيا أو إثباتا، والنفي لا اختصاص له بمعلوم دون معلوم، والثابت: إما قديم أو حادث، والحادث: إما جوهر أو عرض. وهذه الأمور معقولة، ولا دلالة عليها عقلا على العلوم الضرورية. فكيف يتصور أن تغير أدلته؟ أم كيف يتصور عقلية غيرها[5]؟ ولذلك قضى الأئمة بأنه لا يصح في المقدور دليل على صدق الرسول ﷺ إلا المعجزات على الخصوص، فإن الدليل إما أن يكون معتاداً، فلا اختصاص له، أو غير معتاد، فهو الخارق بعينه[6].

قال الإمام: **(والنظريات في رأي معظم الأصحاب مقدورة بالقدرة الحادثة)**[7].

التعليق

(١) بمعناه في الإنصاف: ١٤، ١٥. والشامل: ١١١. والإرشاد: ١٥.

(٢) هذا الدليل هو عمدة القائلين بأن العلوم كلها ضرورية. ولا يجوز وقوعها مقدورة، وهي خارجة عن قبيل مقدورات البشر، كالطعوم والأراييح والألوان ونحوها. راجع كتاب الشامل: ١١١. والبرهان (١/١٢٦). والمحصل: ١٠٣.

(٣) في ت: تمسكه.

(٤) في ت: يقول.

(٥) راجع هذا الدليل في التمهيد: ١٠، ١١. والإنصاف: ١٤، ١٥. والشامل: ١١١.

(٦) راجع الإرشاد: ٣٣١. والتمهيد: ١١، ١٣، ١٣٣. والبيان: ٣٤، ٣٥. وراجع ص: ٢٣٦ هامش: ٤ من هذا الجزء.

(٧) انظر البرهان (١/١٢٦ س: ١).

قال الشيخ ﷺ: الذي ذهب إليه أكثر المتكلمين هو الذي ذكره الإمام. وقد قال بعض الناس: إنها غير مقدورة[(١)]، وهو الذي اختاره الإمام ههنا. والأستاذ أبو إسحاق يبدي توقفاً في المسألة[(٢)]، ولم يحك[(٣)] هذا القول إلا [لقربه][(٤)] من الصواب.

والذي اعتمده المتكلمون في كون العلوم النظرية مقدورة بالقدرة الحادثة: هو الدليل الدال على انقسام الحركات إلى الضرورية والاختيارية. وقد سبق في هذا الكتاب تقرير ذلك[(٥)]، فهو بعينه (٢٧/أ) جارٍ ههنا.

وهل سبق النظر في العلم المكتسب شرط من جهة العقل، أو من جهة العادة؟ [فذهب][(٦)] القاضي إلى أنه شرط عقلي. وذهب الأستاذ أبو إسحاق إلى أنه شرط من جهة العادة[(٧)]. وهذا هو الصحيح عندي. والدليل عليه أن العلم لا يجامع النظر، وإنما يخلق في حال نفيه، وهو من قبيل الممكنات. والقدرة الصالحة لا قصور فيها، فإذا صح خلقه والإقدار عليه من غير نظر، [نظرنا][(٨)] إلى تماثل العلميْن، وصلاحية القدرة، وكون قدرة العبد مقارنة غير مؤثرة[(٩)].

التعليق

(١) انظر الشامل: ١١١. والإرشاد: ١٤.

(٢) راجع الشامل: ١١٢.

(٣) يريد الإمام.

(٤) في ت: قربه.

(٥) راجع ص: ٣٤١ من هذا الجزء. وانظر أيضاً الشامل: ١٠٢، ١٠٣.

(٦) في ت: وذهب. والصحيح إثبات فاء التفريع.

(٧) راجع الشامل: ١١٢ - ١١٤.

(٨) في ت: نظر.

(٩) يلاحظ هنا أن الشارح رحمه الله كان قد اختار في مسألة كيفية حصول العلم بالنظر بأنه واجب الوقوع. راجع ص: ٤٢٠ هامش: ٧. وأما هنا فإنه اختار وقوعه بالعادة. والذي ألجأه إلى ذلك، هو كون الأشعري يقول: لا مؤثر إلا الله تعالى، والعلم بعد النظر حادث، يحتاج إلى المؤثر، فإذاً هو فعل الله تعالى. وليس على الله شيء واجبا وقوعه. فهو عادي، كطلوع الشمس كل يوم. راجع هذا التحرير في: تلخيص المحصل: ٤٨. ومسلم الثبوت وشرحه (٢٤/١).

والمرتضى المقطوع به عندنا أن العلوم كلها ضرورية. والدليل القاطع على ذلك أن من استد نظره، وانتهى نهايته، ولم يستعقب النظر ضد من أضداد العلم بالمنظور فيه؛ فالعلم يحصل لا محالة، من غير تقدير فرض خيرة فيه، ولن يبلغ المرء مبلغ التحقيق في ذلك، حتى يعرف مذهبنا في حقيقة النظر، وسنبدي أنه تردد في أنحاء الضروريات ومراتبها. على ما سيأتي شرحنا عليه في هذا الفصل. [إن شاء الله تعالى][1].

الشرح

قال الإمام: (والمرتضى المقطوع به عندنا، أن العلوم كلها ضرورية[2]. والدليل القاطع على ذلك، أن من استدَّ نظره، وانتهى نهايته، ولم يستعقب النظر ضِدٌّ من أضداد العلم المنظور فيه، فالعلم يحصل لا محالة من غير تقدير خيرة فيه)[3]. قال الشيخ: ما ذكره الإمام غير صالح للاستدلال على سلب الاقتدار، وذلك أنه جعل الدليل على كون الشيء مقدوراً، التمكُّن من الانكفاف عنه[4]. وهذا لا يصلح على مذهب أهل السنة، فإن القدرة الحادثة عندهم تقارن

التعليق

[1] ساقطة من خ.

(٢) يحسن هنا أن ننقل ما ذكره المقترح رحمه الله في بيان المراد من الضروري، قال: «الضروري لفظ مشترك، يطلق على أقسام: يطلق ويراد به ما لم يتقدمه نظر، وفي مقابلته ما تقدمه نظر ـ وهو النظري. وهذا القسم لا خلاف فيه. ويطلق أيضا ويراد به ما لم يتقدمه دليل، وفي مقابلته ما تقدمه دليل، بمعنى أنه مستدل عليه. وهذا القسم محل الخلاف. ومن المخالفين فيه الإمام.. ويطلق ويراد به ما ليس بمقدور، وفي مقابلته ما هو مقدور. وهو أيضا مختلف فيه، وهو الذي أراده الإمام». راجع النكت (٢٠/ب وما بعدها).

(٣) راجع البرهان (١/١٢٦س: ٣ ـ ٦).

(٤) وقال المقترح رحمه الله: «هذا إنما يصح على رأي من يقول إن القدرة الصالحة للشيء صالحة لضده، والإمام ممن يرى ذلك. فإن قيل: لا نسلم أن القدرة صالحة للشيء وضده، وما المانع أن يكون قادرا على الفعل ولا يكون قادرا على الترك؟ ولا =

فأما المعتزلة فإنهم فهموا أن العلوم ليست مباشرة بالقدرة، وعلموا أن النظر يستعقبها استعقابا لا دفع له، فزعموا أن النظر يولدها توليد الأسباب مسبباتها.

الشرح

حدوث المقدور، ولا تتعلق إلا بمقدور واحد، ولا تصلح لغيره. فكيف يستدل بتحتُّم حصول العلم مقارناً للقدرة، على أنه غير مقدور؟ وما من فعل عندنا تتعلق القدرة به إلا ويتحتَّم حصوله، ويمتنع الانكفاف عنه، إذ هما في وقت واحد[(١)]. وسيأتي الكلام عليه في غير هذا المكان، إن شاء الله تعالى[(٢)].

قال الإمام: (**فأما المعتزلة فإنهم فهموا أن العلوم ليست مباشرة بالقدرة [الحادثة]**[(٣)]، **وعلموا أن النظر يستعقبها استعقابا لا دفع له، فزعموا أن النظر يولِّدها توليد الأسباب مسبباتها. والمقدور الذي هو مرتبط التكليف والثواب هو النظر عندي**)[(٤)]. قال الشيخ: ما ذهب إليه المعتزلة من كون العلوم ليست مباشرة بالقدرة الحادثة، من جهة أن القدرة عندهم تصلح للإقدام والإحجام، وبعد النظر لا يتصور الإحجام، فلزم ألا تكون مباشرة بالقدرة. وقد علموا أن النظر يستعقبها، مع تحققهم طلب الشرع العلوم، واستحالة تكليف ما لا يطاق، فقالوا: إن النظر يولِّدها[(٥)].

التعليق

= يلزم من عجزه عن الترك أن يكون غير مقدور له». راجع النكت (٢١/أ). وص: ٣٥٠ من هذا الجزء.

(١) راجع القول في الاستطاعة وحكمها: التمهيد: ٢٨٦ - ٢٨٩. والإرشاد: ٢١٥ - ٢٢٥. وغاية المرام: ٢١٤ - ٢٢٣، ٢٤٥. والمواقف: ١٥١.

(٢) راجع تفصيل المسألة في ص: ٧٥٨ - ٧٦٨ من هذا الجزء.

(٣) ساقطة من البرهان.

(٤) راجع البرهان (١٢٦/١س: ١٠ - ١٣).

(٥) راجع مذهب المعتزلة في كيفية حصول العلم بالنظر: المواقف: ٢٧. وتلخيص المحصل: ٤٨. وحاشية البناني (١٣٠/١). وفواتح الرحموت (٢٣/١).

والمقدور الذي هو مرتبط التكليف والثواب هو النظر عندي.

الشرح

والمولَّد عندهم: هو فعل فاعل السبب، وأصل التوليد عندنا باطل[(١)].

والصحيح عندنا أن القدرة الحادثة غير مؤثرة على حال، ولا في محلها، فكيف بالمنفصل عن محلها[(٢)]؟ وقد ساعدت المعتزلة على أنَّ تذَكُّر النظر لا يولِّد العلم، وإن كان يحصل عقيبه[(٣)].

واتفقوا على أن أفعاله تعالى لا تقع مولدة[(٤)]. ويلزم على ما قالوه بدعة شنعاء، وهي من رمى سهماً إلى رمية، واتصل السهم بالرمية بعد موت الرامي وعدمه، ثم أفضت الجراحة إلى هلاكه، فإنَّ قتْله مقدور للرامي، وإن كان عدماً محضاً[(٥)]. وأي جهالة تزيد على هذا في إضافة فعل على التحقيق إلى عدم محض؟ نعوذ بالله من الجهل والضلال.

قال الإمام: **(والمقدور الذي هو مرتبط التكليف والثواب هو النظر عندي)**[(٦)]. قال الشيخ: وإنما حمله على ذلك أصلان:

التعليق

(١) راجع معنى التوليد وبطلانه في: التمهيد: ٥٦، ٥٧، ٢٩٣، ٢٩٦ - ٣٠٢. وأصول الدين: ١٣٧ - ١٣٩. وشرح الأصول الخمسة: ٣٨٧ - ٣٩٠. والإرشاد: ٢٣٠ - ٢٣٤. وغاية المرام: ٨٦. والتعريفات: ٦٨.

(٢) راجع في مسألة تأثير القدرة في مقدورها والخلاف فيها: التمهيد: ٢٨٦. والإرشاد: ٢٠٨. ونهاية الإقدام: ٧٣، ٧٨. وشرح الأصول الخمسة: ٣٩٠ - ٣٩٩. وغاية المرام: ٢٠٧، ٢٢١ - ٢٢٣.

(٣) قال صاحب المواقف: «واعلم أنَّ تذَكُّر النظر لا يولد العلم عندهم، فقاس الأصحاب ابتداء النظر بالتذكر، إلزاماً لهم، إذ لا فرق بينهما فيما يعود إلى استلزام العلم». راجع المواقف: ٢٧، ٢٨. وراجع أيضا شرح الأصول الخمسة: ص: ٥٢.

(٤) راجع شرح الأصول الخمسة: ٣٨٩.

(٥) راجع هذا المثال في: الإرشاد: ٢٣٣. وبمعناه في أصول الدين: ١٣٨.

(٦) راجع البرهان (١/١٢٦س: ١٣).

أحدهما ـ استحالة تكليف (٢٧/ب) ما لا يطاق[١].

والثاني ـ ما تخيله من أن العلم النظري [غير مقدور بالقدرة الحادثة][٢].

فلهذين الأصلين ارتكب ما قال، وشذَّ عن قول أهل الإجماع[٣]. فإن الأمة مجمعة على تحريم الشك في الله ﷻ، وعلى تحصيل عقد يتعلق به على ما هو عليه، إما علماً عند المتكلمين، وإما اعتقاداً عند بعض الناس[٤]. وقد قال الله تعالى: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[٥]. ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعۡلَمُ مَا فِيٓ أَنفُسِكُمۡ فَٱحۡذَرُوهُ﴾[٦]. وكم من آية في كتاب الله تعالى مصرحة بالأمر بالعلم. وهذا ما لا خفاء به عند العلماء.

التعليق

(١) راجع مذهب الإمام في ذلك البرهان (١٠٤/١ س: ١ ـ ٧). و ص: ٣٤٢ ـ ٣٤٧ من هذا الجزء.

(٢) هكذا في ت. والظاهر حذف كلمة: غير. لأن الإمام في «الإرشاد» ص: ١٤. يذهب إلى أن العلم النظري أو الكسبي هو العلم الحادث المقدور بالقدرة الحادثة. والذي يناسب الشذوذ الذي سيذكره الشارح هو القول بأن العلم النظري مقدور بالقدرة الحادثة، أي يحصل العلم بفعل العبد. أما ما ذهب إليه في البرهان (١٢٦/١). من أن العلوم كلها ضرورية، بمعنى أنها غير مقدورة بالقدرة الحادثة، فلا شذوذ فيه على أصل الأشعرية من نفي قدرة العبد.

(٣) يظن الشارح بتمهيد هذين الأصلين اللذين التزمهما الإمام مخالفاً للأشعرية، بأنه شذوذ. والحق مع الإمام في هاتين المسألتين. أما المسألة الأولى فقد سبق تحقيقها في الهامش السابق.

وأما المسألة الثانية، فقد لقي الإمام بسبب التزامه بها عنتا وتجهيلاً من طرف الأشعرية. حتى لقد اتهمه الشهرستاني بالتأثر بالفلاسفة. راجع نهاية الإقدام: ٧٨، ٧٩. ورأي الإمام في المسألة الثانية، فقد سطره وأبداه، كما قال: من غير تعريض وتعريج على تقليد. في «العقيدة النظامية» ص: ٤٧. وراجع في الإنكار عليه: غاية المرام: ص: ٢٠٧، ٢٢٠.

(٤) راجع في مسألة وجوب المعرفة: الشامل: ١١٥ ـ ١٢٠. وأصول الدين: ٣١، ٣٢.

(٥) الآية (٩١) من سورة محمد.

(٦) الآية (١٣٥) من سورة البقرة.

ثم رتَّب أئمتنا أدلة العقل ترتيبا ننقله، ثم نبيِّن فساده، ونوضح مختارنا، فنكون جامعين بين تراجم المذاهب، والتنبيه على الصواب منها.

قالوا: أدلة العقول تنقسم (١٥/ب) أربعة أقسام: أحدها ـ بناء الغائب على الشاهد. والثاني ـ إنتاج المقدمات النتائج. والثالث ـ السبر والتقسيم. والرابع ـ الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه.

ثم قالوا: أما بناء الغائب على الشاهد، فلا يجوز التحكم به من غير جامع عقلي. ومن التحكم به، شبهت المشبهة، وعطلت المعطلة، وعميت بصائر الزنادقة.

الشرح

قال الإمام: (ثم رتب أئمتنا [أدلة العقل][1] ترتيباً ننقله) إلى قوله (وهذا الفن لا يفيد علماً قط)[2]. قال الشيخ: ما ذكره الأئمة في تقسيم أدلة العقول إلى أربعة أقسام، لا تصلح لضبط الأدلة، وليس فيه ما يقتضي القصر على ذلك. وبعضها غير صالح للعدِّ في الأدلة، كإنتاج المقدمات[3] النتائج، على ما سنبينه[4]. والاستدلال بالمتفق على المختلف[5] يضاهي إلحاق الغائب

التعليق

(١) ساقطة من ت.

(٢) راجع البرهان (١/١٢٦ س: ١٤ ص: ١٣١ س: ٥).

(٣) جمع مقدمة. وهي القضية التي جعلت جزء دليل، سميت بذلك لتقدمها على المطلوب، فإن لم تكن جزء دليل، وكانت مستفادة بالقياس، سميت نتيجة. وإن كانت مجردة عن ذلك، سميت قضية. راجع في هذا التعريف: إيضاح المبهم من معاني السلم: ١٢. وتحرير القواعد المنطقية: ٤. وصون المنطق: ٢٦٨. والتعريفات: ٢٢٥.

(٤) راجع في كون إنتاج المقدمات النتائج ليس دليلاً على الصحيح: صون المنطق: ٢٦٦، ٢٨٨. و ص: ٤٣٥ من هذا الجزء.

(٥) راجع مثاله في البرهان (١/١٢٨ س: أخير).

فقالت المشبهة: لم نر فاعلا ليس متصورا. وقالت المعطلة: الموجود الذي لا يناسب موجودا غير معقول، ثم حصروا الجوامع في أربع جهات: أحدها ـ الجمع بالعلة. والثاني ـ الجمع بالحقيقة. والثالث ـ الجمع بالشرط. والرابع ـ الجمع بالدليل.

فأما الجمع بالعلة: فكقول مثبتي الصفات: إذا كان كون العالم عالما شاهدا معللا بالعلم، لزم طرد ذلك غائبا.

الشرح

بالشاهد[1]، إذ حقيقته ترجع إلى القياس، فلا يبقى إلا السبر والتقسيم[2].

وليس السبر والتقسيم من الأدلة بحال[3]، فإن السبر هو الاختبار، يقال للمرود الذي يختبر به الجرح مسبر[4]. والتقسيم يرجع إلى حصر الأقسام، إما علماً، كما تدور في النفي والإثبات. وإما ظناً[5]. وليس في الحصر على التعيين

التعليق

(١) انظر هذا النوع من الاستدلال في: التمهيد: ١٢. والمواقف: ٣٧.

(٢) هو على الأصح طريق من الطرق الدالة على العلية وليس دليلاً. والسبر والتقسيم كلاهما واحد إذا اجتمعا. وإذا افترقا كان السبر هو أن يختبر الوصف هل يصلح للعلية أم لا؟ والتقسيم هو قول الباحث: العلة إما كذا وإما كذا. أما السبر والتقسيم كمصطلح فهو: إيراد أوصاف الأصل ـ أي المقيس عليه ـ وإبطال بعضها ليتعين الباقي للعلية. راجع هذا التعريف في إحكام الآمدي (١٤٦/٣). والتعريفات للجرجاني: ١١٦. وشرح الأسنوي (٧١/٣). ونزهة الخاطر (٣٥٧/٢).

(٣) وعدَّه الآمدي وابن الحاجب وابن قدامة من جملة الاعتراضات الواردة على القياس. راجع إحكام الآمدي (١٤٦/١). وشرح العضد (٢٦٢/٢). والروضة مع شرحها نزهة الخاطر (٣٥٧/٢). واعتبره الإمام دليلاً في إثبات الصفات. راجع الشامل: ٦٢١، ٦٢٢.

(٤) راجع: الصحاح (٦٧٥/١). والمعجم الوسيط (٤١٣/١).

(٥) وبعضهم يقسم «التقسيم» إلى حاصر غير حاصر. فالأول يفيد القطع، والثاني يفيد الظن. وانظر أمثلة لذلك في: شرح البدخشي والأسنوي (٧٠/٣، ٧١، ٧٢). ونزهة الخاطر (٣٥٩/٢).

والجمع بالحقيقة: كقول القائل: حقيقة العالم شاهدا من له علم، فيجب طرد ذلك غائبا.

والجمع بالشرط: كقولنا: العلم مشروط بالحياة شاهدا، فيجب الحكم بذلك على الغائب.

[والجمع][1] بالدليل: كقولنا: الحدوث والتخصيص والإحكام يدل على القدرة والإرادة والعلم شاهدا، فيجب طرد ذلك غائبا.

الشرح

بحال، وقد يكون انحصار القسمة ضرورياً(٢)، فلم يبق مما ذكروه إلا القياس خاصة. وما ذكروه من التحكم بالإلحاق، فصحيح، والجمع بالعلة(٣) وبقية الجوامع، إنما تصح عندي على القول بالأحوال، فإذ ذاك يتصور الالتفات إلى الجوامع(٤). [وهذا لدقيقة، وهي](٥) أن من أنكر الحال يمتنع عنده الاشتراك إلا في اللفظ، ولا يلزم من ثبوت حكم عقلي لمسمى، أن يثبت لما يشاركه في التسمية. والاشتراك في المعقول منتف عند هذا القائل(٦).

وقد حاول القاضي أن يمشي [على](٧) طريقة الجمع بالحقائق على القول بنفي الحال(٨). وهذا عندي غير صحيح، فإنه إذا كانت حقيقة العلم الحادث تخالف حقيقة العلم القديم، فمن أين يلزم من القضاء على أحدهما القضاء على

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) راجع: الكافية في الجدل: ٣٩٤. وإحكام الآمدي (١٤٦/٣). ونزهة الخاطر (٣٥٩/٢).

(٣) راجع البرهان (١٢٧/١ س: ٧، ٨).

(٤) راجعهما في البرهان (١٢٧/١س: أخير، ١٢٨س: ١ ـ ٩). والإرشاد: ٨٣، ٨٤.

(٥) في ت: وهذا الدقيقة وهو. ولعل المثبت هو الصواب.

(٦) راجع في هذه المسألة: المحصل وتلخيصه: ٦١ ـ ٦٤.

(٧) ساقطة من ت.

(٨) راجع التمهيد: ٢٠٠.

وأما بناء النتائج على المقدمات: فهو كقولنا: الجواهر لا تخلو عن حوادث مستندة إلى أولية. فهذه هي المقدمة، والنتيجة: أن ما لا يخلو عن الحوادث [[1] لا يسبقها.

والاستدلال بالمتفق على المختلف: كقياسنا الألوان على الأكوان في استحالة تعرِّي الجواهر عنها. فهذا سياق كلام الأصحاب في ذلك.

الشرح

الآخر[2]؟ وكذلك نطرد هذا في الشرط والدليل، فلا يلزم من ثبوت الاشتراط في شيء، أن يكون شرطاً فيما يخالفه في الحقيقة عند مشاركته في الاسم[3]. [إلا][4] إذا [بنى][5] الأمر على القول بالأحوال في صحة الجوامع، على ما سنبينه.

أما الجمع بالعلة[6]: فاقتضاء العلة معلولها اقتضاء نفسياً. ولا يتصور في العقل وجود الموصوف دون وصفه النفسي، ولا ثبوت الوصف دون الموصوف[7]. وكذلك إذا قضى باستواء الحقيقتين وتماثلهما، فمن المحال أن يختص أحدهما بحكم عقلي دون مماثله. وكذلك إذا افتقر شيء إلى شرط عقلاً، فمن المحال ثبوته دون [مشروطه][8]. والدليل يدل بصفة هو عليها، فلا يتصور وجوده غير دال[9].

التعليق

[1] بداية السقط من خ.

(2) راجع الشامل: ٦٣٣. ومثال الجمع بالحقيقة في: الإرشاد: ٨٤.

(3) راجع مثال الجمع بالشرط والجمع بالدليل في البرهان (١/١٢٨). والإرشاد: ٨٣.

(4) في ت: فأما. ولعل المثبت هو الصحيح.

(5) في ت: بنا.

(6) راجع مثال الجمع بالعلة في البرهان (١/١٢٨). والإرشاد: ٨٣.

(7) راجع شروط العلة العقلية في: التمهيد: ١٢. والشامل: ٦٥٧ ـ ٦٦٠. والمواقف: ٩٣.

(8) في ت: شروطه. وانظر في تعريف الشرط: التعريفات: ١٢٥. والموافقات (١/٢٦٨). وشرح الكوكب المنير (١/٤٥٥).

(9) راجع في تعريف الدليل العقلي: التعريفات: ١٠٤. وإيضاح المبهم: ٦. والمحصل: ٥٠. والمواقف: ٣٩. وصون المنطق: ٢٦٤.

ثم قالوا: قد تكون المقدمة ضرورية والنتيجة نظرية، وهذا هو الأكثر، كقولنا: تحرك الجوهر، ولم يكن متحركا. فهذه مقدمة ضرورية، نتيجتها أنه لابد ـ والحالة هذه ـ من فرض زائد على الذات.

وقد تكون المقدمة نظرية والنتيجة ضرورية، كقولنا: الجوهر لا يخلو عن الحوادث][1] التي لها أول، [وهذه مقدمة نظرية لا يتوصل إليها إلا بدقيق النظر. والنتيجة: أن ما لا يخلو (١٦/أ) عن الحوادث التي لها أول][2] حادث. وهذا ضروري. فأما نحن، فلا [نرتضي][3] شيئا من ذلك.

الشرح

وقول الإمام: إن الدليل الذي قام في الشاهد، إن قام في الغائب، أغناك عن الاستشهاد بالشاهد(٤). فهو كذلك، ولكن لم ينتبه العقل للدليل (٢٨/أ) إلا لما نظر في الشاهد. بيانه: أن القائل لو قال: كون العالم عالماً، وصفٌ يرجع إلى نفس العالم، وثبت كون الباري تعالى عالماً. وقال قائل: لعله عالم لنفسه. فإذا تجرد كون الشاهد عالماً، استحال أن يرجع إلى نفسه، ولزم أن يكون الحكم معللاً، على ما يفهم من العلة والمعلول، فلا استرابة في أن ذلك يرشد إلى [أن](٥) الباري عالم بعلم(٦).

فما ذكره الإمام لا يعترض على طريقة الأئمة. لكن بعد إثبات الحال.

التعليق

[١] نهاية السقط من خ.

[٢] ما بين [ ] ساقط من خ.

[٣] في خ: نرضى.

(٤) راجع ألفاظ الإمام في البرهان (١٣٠/١ س: ٧ ـ ٩). وصون المنطق: ٢٣٢.

(٥) ساقطة من ت.

(٦) راجع في الاستدلال على ثبوت العلم: التمهيد: ٢٠٣ ـ ٢١٢. والشامل: ٦٣٢، ٦٣٧، ٦٣٨.

فأما بناء الغائب على الشاهد، فلا أصل له. فإن التحكم به باطل وفاقا. والجمع بالعلة لا أصل له، إذ لا علة ولا معلول عندنا، وكون العالم عالما هو العلم بعينه.

والجمع بالحقيقة، ليس بشيء، فإن العلم الحادث مخالف للعلم القديم، فكيف يجتمعان في الحقيقة مع اختلافهما؟ فإن قيل: جمعتهما العلمية، فهو باطل مبني على القول بالأحوال، وسنوضح بطلانها على قدر مسيس الحاجة.

الشرح

ولا يستغني متكلم في هذا الفن على القول بالأحوال، إما بأن يسميها أحوالاً، أو وجوهاً واعتبارات(١). وقولهم: الشيء يعلم من وجه ويجهل من وجه، إشارة إلى الأحوال(٢).

وأما بناء النتائج على المقدمات، فليس ذلك من أصناف أدلة العقول، وإنما هو راجع إلى التعبير عن الأدلة بصيغ مختلفة، وليس اختلاف العبارات بالذي يوجب اختلاف الأدلة(٣).

فإنا إذا قلنا: [عن](٤) النبيذ: إنه مسكر فيحرم، قياسا على الخمر، كان ذلك قياسا. فيغير هذا النظم، فيقال: كل مسكر حرام، والنبيذ مسكر، فكان حراماً. فليس هذا دليل آخر من جهة الحقيقة، وإنما هو تغيير النظم خاصة(٥).

التعليق

(١) وكذلك قال الإمام في الإرشاد: ٨٢. ومراد الإمام: بهذا الفن يعني علم الكلام. ولعل الشارح لم ينتبه لهذا.

(٢) راجع المسألة في: المحصل: ١٠٢. والمواقف: ١٤٤. وراجع ص: ٤٥٣ من هذا الجزء.

(٣) راجع تحقيق المسألة في صون المنطق: ٢٦٦ - ٢٧١.

(٤) ساقطة من ت. والسياق يقتضيها.

(٥) انظر ما قاله المازري والشاطبي رحمهما الله في هذا الموضوع: الموافقات (٤/٣٣٧ - ٣٣٩).

والقول الجامع في ذلك أنه [إن][١] قام دليل على المطلوب في الغائب، فهو المقصود، ولا أثر لذكر الشاهد. وإن لم يقم دليل على المطلوب في الغائب، فذكر الشاهد لا معنى له. وليس في المعقول قياس. وهذا يجري في الشرط والدليل.

وأما المقدمة والنتيجة، فلست أرى في عدِّ ذلك [صنفا][٢] من أدلة العقول معنى، ولا حاصل للفصل بين النظري والضروري، والعلوم كلها ضرورية، كما سبق تقريره.

الشرح

وأما قولهم: إن المقدمة الواحدة منتجة. فهذا الكلام غير صحيح(٣)، إلا أن يكونوا أهملوا ذكر المقدمة الثانية [لوضوحها](٤). فأما ترتب النتيجة على المقدمة، فلا يصح ذلك، إذ أقل ما يتركب منه البرهان مقدمتان يحصل بينهما ازدواج بذكر أمرٍ يكون موجوداً في المقدمتين جميعاً، وهو الرابط، ولولاه لم تحصل النتيجة أبداً(٥). فإنا لو قلنا: النبيذ مسكر، فكان حراماً، لم يلزم ذلك إلا

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] في خ: صنعا.

(٣) الذي ذهب إليه الباجي وابن تيمية: أن من الناس من لا يحتاج إلا إلى مقدمة واحدة، لعلمه بما سوى ذلك. كمن أراد أن يعرف أن هذا المسكر المعين محرَّم، فإن كان يعرف أن كل مسكر محرَّم، ولكن لا يعرف هل هذا المسكر المعين يسكر أم لا، لم يحتج إلا إلى مقدمة واحدة. وهو أن يعلم أن هذا مسكر، فإذا قيل له: هذا حرام، فقال: ما الدليل عليه؟ فقال المستدل: الدليل على ذلك أنه مسكر. تمَّ المطلوب. راجع إحكام الفصول للباجي: ص: ٥٢٩ - ٥٣١. والوصول لابن برهان (٢٢١/٢، ٢٢٢). والموافقات (٣٣٩/٤). وصون المنطق: ٢٦٦ - ٢٧١.

(٤) في ت: للإيضاح. ولعل المثبت هو الصواب.

(٥) راجع نقد ابن تيمية للقول بضرورة المقدمتين في: الرد على المنطقيين: ١١٠. وصون المنطق: ٢٦٦ - ٢٧٠.

والاستدلال بالمتفق على المختلف، لا أصل له، فإن المطلوب في المعقولات العلم، ولا أثر للخلاف والوفاق [فيها][١].

وأما السبر والتقسيم، فمعظم ما يستعمل منه باطل، فإنه لا ينحصر في نفي وإثبات، كقول من يقول: لو كان [الإله][٢] مرئيا، لرأيناه الآن، فإن المانع من الرؤية القرب المفرط (١٦/ب)، أو البعد [المفرط][٣]، أو الحجب، إلى غير ذلك مما يعدُّونه. وهذا الفن لا يفيد علما قط. ويكفي في رده قول المعترض: بم تنكرون على من يثبت مانعا غير ما ذكرتموه؟ فلا يجد السابر المقسم من ذلك محيصا.

الشرح

إذا قلنا: وكل مسكر حرام(٤).

وقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾(٥). إنما حصل المقصود للعلم بالمقدمة الأخرى، إذ المشاهدة على أنهما لم تفسدا(٦). وكذلك قولهم: تحرك الجوهر، ولم يكن متحركاً، فلابد من فرض زائد على الذات. وهذا لا يكون منتجاً حتى ينضم إليه كل طارئ على الذات، فلابد من مقتض. وقد طرأ التحرك على الذات، فلابد له من مقتض(٧). والقول في المقدمات وشروطها

التعليق

[١] في خ: في المعقولات.
[٢] في خ: الأمر.
[٣] ساقطة من خ.

(٤) يقول ابن تيمية رحمه الله: «هذا عند من لم يعلم أن النبيذ المسكر المتنازع فيه محرم، ولم يعلم أن هذا المعين محرم ومسكر. فهو لا يعلم أنه محرم حتى يعلم أنه مسكر.. فعندئذٍ يحتاج الاستدلال إلى مقدمتين». راجع صون المنطق: ٢٦٧، ٢٨٢.

(٥) الآية (٢٢) من سورة الأنبياء.

(٦) راجع في هذا النوع من القياس: الوصول لابن برهان (٢١٩/٢). ومجموع الفتاوى (٦١/١٤، ٦٢). وإيضاح المبهم: ١٥.

(٧) راجع هذا المثال في: كتاب «الرد على المنطقيين»: ٣٣٧. وقد مثل به الإمام في البرهان (١٢٩/١س: ٣ ـ ٦).

[فأما][1] التقسيم الدائر بين النفي والإثبات، فقد ينهض ركنا في النظر الصحيح، كما ذكرناه في كتاب النظر في الكلام.

الشرح

ونتائجها طويل، وله فن مخصوص به(٢)، فلم نر التطويل به.

وقولهم: قد تكون المقدمة نظرية والنتيجة ضرورية، إن أريد بذلك الضروري الذي يلازم أنفس العقلاء، فهذا محال. إذ كيف يكون هذا ملازماً لأنفس العقلاء، وهو لا يحصل إلا بعد النظر في تحصيل مقدمته؟ وإن أريد به أن المقدمتين إذا علمتا، وعلم الازدواج، وتنبَّه الذهن لاشتمال المقدمتين على النتيجة، فلابد من حصول العلم بها، فهذا صحيح(٣). وتقدم في أثناء الكلام القول في الاستدلال بالمتفق على المختلف، وأنه يرجع إلى القياس، وشرط صحته الجوامع المقتضية للتسوية، على ما ذكرناه(٤).

وأما السبر والتقسيم، فإذا لم ينحصر في نفي وإثبات، لم يصح لإثمار العلم(٥). ويصح أن يستعمل في غلبات الظنون، إن كان الحصر مظنوناً(٦). وإن انحصر في النفي والإثبات، فلا يكون نفس الحصر دليلاً، فإن الإنسان يعلم أن

التعليق

[١] في خ: وأما.

(٢) يريد علم المنطق. باب القياس.

(٣) قال المقترح في التعليق على قول الإمام: «وقد تكون المقدمة نظرية والنتيجة ضرورية، قال: هذا لا يصح، لأن الضروري لا يسبقه نظر. وهذا إذاً مسبوق بالنظر، فلا يكون ضرورياً. وأيضاً فإن الضروري النظري مستند إلى الضروري، فهو أصل له، فكيف يستنتج الأصل من الفرع؟ نعم، ظاهر كلام الإمام أن ترتيب النتيجة على مقدمة واحدة، وهو غير جائز على رأي المنطقيين، ولا ينتج الدليل عندهم إلا من مقدمتين. لكن العذر عن الإمام ما ذكرناه أنه توسع واصطلاح محض». راجع النكت على البرهان (٢١/ب وما بعدها). وراجع المواقف: ١٤٧.

(٤) راجع ص: ٤٣٢ من هذا الجزء.

(٥) راجع ص: ٤٣٠ هامش: ٣.

(٦) راجع ص: ٤٣٠ هامش: ٣.

فصل. يجمع قول الأصحاب في مراتب العلوم وما نختار من ذلك

قال الأئمة [رحمهم الله][١]: مراتب العلوم في التقسيم الكلِّي عشر: الأولى - علم الإنسان بنفسه، ويلتحق بذلك علمه بما يجده ضروريا من صفاته كألمه ولذاته.

والدرجة الثانية - تحوي العلوم الضرورية، كالعلم باستحالة المستحيلات. وهذا دون الدرجة الأولى، من حيث إنه يستند العلم فيه إلى فكر في ذوات المتضادات وتضادها.

والثالثة - تجمع العلوم بالمحسوسات. وهذه الرتبة دون الثانية. لأن الحواس عرضة الآفات والتخييلات.

والمرتبة الرابعة - تحوي العلم بصدق المخبرين تواترا، وهذا دون العلم بالمحسوسات، لما يتطرق إلى إخبار المخبرين من إمكان التواطؤ، وإن كثر الجمع. فلا بد من نوع من الفكر. ولذلك ألحق الكعبي هذا القسم بالنظريات.

الشرح

العالم لا يخلو من وصف الحدوث والقدم، (٢٨/ب) ولكن لا يكون هذا دليلاً على معرفة وصفه(٢). فعدُّ السبر والتقسيم من الأدلة لا يصح، إلا أن يراد أن التقسيم إذا دل على بطلان أحد القسمين تعيَّن الثاني، فهذا صحيح(٣). والاعتماد على الدليل في التعيين، لا على نفس التقسيم.

قال الإمام: (فصل - يجمع قول الأصحاب في مراتب العلوم) إلى قوله

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) اعتبره الإمام طريقة سديدة في إثبات الصفات في الشامل: ٦٢٢.

(٣) راجع ص: ٤٣٠ هامش: ٣.

والمرتبة الخامسة ـ العلم بالحرف والصناعات، وهي محطوطة عما تقدم، لما فيها (١٧/أ) من المعاناة والمقاساة، وتوقع الغلطات.

والمرتبة السادسة ـ في العلوم المستندة إلى قرائن الأحوال، كالعلم بخجل الخجل، ووجل الوجل، وغضب الغضبان. وإنما استأخرت هذه المرتبة، لتعارض الاحتمالات في محامل الأحوال، وخروجها عن الضبط.

والمرتبة السابعة ـ العلوم الحاصلة بأدلة العقول. وهي مستأخرة لا محالة عن الضروريات المذكورة في المراتب السابقة.

والثامنة ـ العلم بجواز النبوات، وابتعاث الرسل، وجواز ورود الشرائع.

والتاسعة ـ في العلم بالمعجزات إذا وقعت.

والعاشرة ـ في العلم بوقوع السمعيات الكلية، ومستندها الكتاب والسنة والإجماع.

الشرح

(فيستحيل اعتقاد ترتيبها)[١]. قال الشيخ: الأمر على ما ذكره الإمام من استحالة تفاوت العلوم. وقد سبق الدليل على ذلك[٢]. والضروريات في سرعة الحصول والاستمرار، مقدمة على النظريات من غير إشكال. وما ذكره الكعبي من كون العلم بخبر التواتر نظرياً، سيأتي الكلام عليه، إن شاء الله[٣].

واختلف أصحابنا في العلوم بالحِرَف والصناعات، هل هي مكتسبة أم ضرورية؟ فقال قائلون: إنها مكتسبة، وهو الظاهر، ولذلك افتقر إلى تعلُّمها.

التعليق

(١) راجع البرهان (١٣١/١س: ١٠ ـ ص: ١٣٦س: ٧).

(٢) راجع ص: ٣٧٤ من هذا الجزء.

(٣) راجع: (٥٩٩/٢). والبرهان (٥٧٩/١).

ثم في بعض الأقسام التي ذكروها مواقع خلاف على ما نشير إليها.

فمن الجملة التي اختلف فيها الخائضون في التقسيم المحسوسات، فقال قائلون: كلها في درجة واحدة، وقال آخرون: السمع والبصر مقدمان على ما سواهما. ثم من هؤلاء من قدم البصر على السمع، لتعلقه بجميع الموجودات بزعمه، ومنهم من سوَّى بينهما.

وذهب بعض أصحاب الأقاويل إلى تقديم السمع على البصر لوجهين: أحدهما ـ أن السمع لا يحتاج إلى الأشعة المتعرضة للحركات والتعريجات. والآخر ـ أن السمع لا يختص في دركه بجهة، بخلاف البصر. وذكر «القتبي» هذا واختاره (١٧/ب). وذكر أن الباري [سبحانه][١] وتعالى قدَّم السمع على البصر فقال: ﴿أَفَأَنتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ﴾. ثم قال [تعالى][٢]: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَنظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنتَ تَهْدِي الْعُمْيَ وَلَوْ كَانُوا لَا يُبْصِرُونَ﴾. وجمع من هذا كثيرا، وهو ولاَّج هجوم على ما لا يحسنه. ومما قاله: إن الله لم يبتعث أصم، وفي الأنبياء [عليهم السلام][٣] عميان.

الشرح

وقال آخرون: هي ضرورية، وهو ظاهر هذا الكلام. والظاهر عندنا الأول(٤).

وأما من قدَّم المعقول على المحسوس، من جهة أن الحواس عرضة للآفات والتخييلات، فخيال باطل، فإنَّ الإدراك القائم بالحاسة لا يتصور الخطأ

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] ساقطة من خ.

[٣] ساقطة من خ.

(٤) قال الإمام: «لما فيها من المعاناة والمقاساة وتوقع الغلطات». راجع البرهان (١/١٣٣س: ١، ٢).

ومما خاض فيه الخائضون: أنا قدمنا ما يدرك بالحواس على ما يدرك بالعقل، وهو اختيار شيخنا أبي الحسن [رحمة الله عليه][١].
وقدَّم القلانسي المعقولات بالأدلة النظرية على المحسوسات، من حيث إن العقل مرجع المعقولات ومحلها، ومرجع المحسوسات إلى الحواس، وهي عرضة الآفات. فهذه جمل المقالات.

والحق عندنا بعيد نازح عن هذه المسالك. وما أرى المقسمين بنوا تقاسيمهم إلا على الرضا والقناعة لعقود ظاهرة، لا تبلغ الثلج ومسلك اليقين. ومن أحاط بحقيقة العلم، واعتقد العلوم كلها ضرورية، لم يتخيل فيها تقديما ولا تأخيرا.

الشرح

فيه. نعم، قد يتخيل للإنسان شيء على خلاف ما هو به، وليس بمدرك على الحقيقة، كما يتوهم المتوهم أمراً ويعتقد معقولاً، ولا يكون كذلك(٢).

وأما قول من قدَّم البصر لتعلقه بجميع الموجودات بزعمه، فهذا ليس هو الواقع، فلئن قال: كل موجود يجوز أن يرى، وما لم ير، إنما لم ير لمانع. فكذلك عندنا كل موجود يجوز أن يسمع، وما لم يسمع، إنما لم يسمع لمانع. وتقرير ذلك في فن الكلام(٣).

وما اعتمده القتبي(٤) في التقديم من الترتيب في الذكر، فلا يخفى سقوطه.

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) راجع في غلطات الحس: المحصل وتلخيصه: ٢٠ - ٢٨. والمواقف: ١٥، ١٦.

(٣) راجع التمهيد: ٢٧٨. والإرشاد: ١٧٥.

(٤) هو عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، أبو محمد، العالم الناقد الأديب، كان فاضلا ثقة، سكن بغداد وحدث بها عن إسحاق بن راهويه. وهو من المنتسبين إلى الإمام أحمد وإسحاق، والمنتصرين لمذاهب أهل السنة المشهورة. صاحب المصنفات المفيدة، منها: «كتاب المعارف»، و«أدب الكاتب»، و«مختلف الحديث»، وغيرها. =

نعم، الطرق إليها [قد يتخيل][١] أن فيها ترتيبا في تعرضها للزلل. فأما العلوم في نفسها إذا حصلت على حقيقتها، فيستحيل اعتقاد ترتيبها.

الشرح

وما احتج به أيضا من أن الله تعالى لم يبعث أصم، و في الأنبياء عميان(٢)، فذلك أن الأنبياء بعثوا لإرشاد الخلق، واستماع أقوالهم وجوابهم عن سؤالهم، والصمم يخل بذلك دون العمى(٣).

وأما تفاوت طرق العلم، فمحال أيضا، فإنها كلها قصاراها العلم، فلا يتصور دليل أشد ارتباطا من دليل. وسننبه على وجه تفاوت النظر(٤).

وما ذكره الإمام [من](٥) منع التفاوت في العلم على كونه ضروريا، كلام صحيح، وسواء قلنا إن العلم ضروري أو مقدور، فلا تفاوت فيه(٦)، لما

التعليق

= توفى فجأة سنة (٢٧٦) هـ. راجع في ترجمته ووجه تسميته بالقتبي: وفيات الاعيان (٢٤٦/٢). والفهرست: ١١٥. ومعجم المفسرين (٣٢٧/١). وبغية الوعاة (٦٣/٢). ومجموع الفتاوى (٣٩١/١٧). وشذرات الذهب (١٦٩/٢).

[١] ساقطة من خ.

(٢) حكاه عنه في البرهان (١٣٥/١س: ٤).

(٣) لم أقف على الكتاب الذي ذكر فيه ابن قتيبة ذلك، سوى ما ذكره من تقديم السمع على البصر في كتابه «تأويل مشكل القرآن»: ٥، ٦.

(٤) راجع في مسألة تفاوت النظر: الشامل: ١٠١ ـ ١٠٥.

(٥) في ت: من ما.

(٦) قال المقترح رحمه الله في التعليق على عبارة الإمام: «لا حاجة إلى ذكر الضروريات، فإن العلوم لا تفاوت فيها، سواء كانت ضرورية أو نظرية، والدليل على ذلك أمران:

أحدهما ـ أنا لو قدرنا علما أبين من علم، لكان محالا، لأن الخفاء يناقض العلم.

الثاني ـ هو أن العلمين إما أن يتحد متعلقهما أو يتعدد، فإن اتحد متعلقهما، كانا مثلين، والمثلان يجب اشتراكهما في جميع صفات النفس. ومن صفة النفس كونه كاشفا للمعلوم على ما هو به، وقد اشتركا. فلا تفاوت فيه. وإن تعدد متعلقهما، فلا=

فصل

فيما يدرك بالعقل لا غير. وفيما يدرك بالسمع لا غير، وفيما يجوز [فرض][١] إدراكه بهما جميعا.

فأما ما لا يدرك إلا بالعقل، فحقائق الأشياء، ودرك [استحالة][٢] (١٨/أ) المستحيلات، وجواز الجائزات، ووجوب الواجبات العقلية، لا التكليفية: الضرورية منها والنظرية.

وأما ما لا يدرك إلا بالسمع، فوقوع الجائزات وانتفاؤها.

وأما ما [يشترك][٣] فيه السمع والعقل، وبذكره ينضبط ما تقدم من القسمين، فنقول فيه: كل مدرك يتقدم على [ثبوته][٤] كلام صدق، فيستحيل دركه من سمع. فإن مستند السمعيات كلها [الكلام][٥] الحق الصدق.

الشرح

[مرَّ][(٦)] من البرهان(٧).

قال الإمام: (فصل - فيما يدرك بالعقل لا غير) إلى قوله (لا يمتنع اشتراك السمع والعقل فيه)(٨). قال الشيخ: قوله: أما ما لا يدرك إلا بالعقل، فحقائق

التعليق

= تفاوت أيضا، لأن التفاوت إنما يكون بعد الاشتراك في الأصل، ولم يشتركا في أصل التعلق بمتعلق خاص، فكيف يتخيل فيهما تفاوت»؟ راجع النكت (٢٢/ب).

[١] ساقطة من خ.

[٢] ساقطة من خ.

[٣] في خ: يشترط.

[٤] في المطبوع: ثبوت.

[٥] ساقطة من خ.

(٦) في ت: هو. والمثبت هو الصواب.

(٧) راجع ص: ٣٧٤ من هذا الجزء.

(٨) راجع البرهان (١/١٣٦س: ٨ - ص: ١٣٧س: ١٠).

وبيان ذلك بالمثال: أن وجود الباري [سبحانه][١] وتعالى وحياته، وأن له كلاماً صدقاً، لا يثبته سمع. فأما من أحاط بكلام صدق، ونظر بعده في جواز الرؤية، وفي خلق الأفعال، وأحكام القدرة. فما يقع من هذا الفن، بعد ثبوت مستند السمعيات، لا يمتنع اشتراك السمع والعقل فيه.

الشرح

الأشياء(٢). كلام ليس على عمومه، وقد تعرض لتخصيصه بعد ذلك بقوله: كل مدرك. إلى آخره(٣). فالمراد من العمومات: ما يتقدم ثبوته على الكلام الصدق(٤).

والضابط فيما يجوز إدراكه بهما جميعا هو: كل أمر من المعقولات يصح الكلام مع الغفلة عنه. فهذا هو الذي يجوز إدراكه بهما جميعا(٥).

وأما قولهم: إن كلام الله تعالى لا يجوز أن يدرك بسمع، فهذا ينبني على خلاف المتكلمين في مدلول المعجزة، هل مدلولها كون الرسول (٢٩/أ) صادقاً أو مصدَّقاً(٦)؟ ذهب الإمام في هذا الكتاب إلى أن المدلول كونه صادقا(٧).

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) نفس المرجع (١/١٣٦س: ١١).

(٣) نفس المرجع (١/١٣٦س: ١١).

(٤) راجع الاقتصاد في الاعتقاد: ١٣٢.

(٥) قال المقترح رحمه الله: «معناه: كل ما كان مقدمة في إثبات صدق الرسول، فلا يكون صدق الرسول مقدمة في إثباته». راجع النكت (٢٣/ب). والمواقف: ٣٩. وانظر في تحديد مفهوم العقل عند القائلين بتقديمه عند التعارض. كتاب «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول» لشيخ الإسلام ابن تيمية (١/٨١ - ٨٥).

(٦) راجع المسألة في: نهاية الإقدام: ٤٢١. والإرشاد: ٣٢٤. وغاية المرام: ٣٢٧. والمواقف: ٣٢٤.

(٧) راجع البرهان (١/٤٨٣).

فصل

يشتمل على مقدار من مدارك العقول تمس الحاجة إليه في مسائل الأصول.

[فنقول][١]: لا يجول العقل في كل شيء، بل يقف في أشياء، وينفذ في أشياء، ولا يحصل مقدار غرضنا في هذا المجموع من مضمون هذا الفصل العظيم القدر إلا بتقديم قاعدة، موضع استقصائها كتاب «النظر» من الكلام.

الشرح

فيعلم صدق الرسول ﷺ من هو غافل عن ثبوت الكلام لله سبحانه. وقد مال الإمام إلى هذا في «الإرشاد»(٢). وضرب في ذلك [مثالا](٣) للملِك المتصدي للرعية، المخالف للعادة، على حسب سؤال المدعي. قال: فيحصل للحاضرين العلم، مع الغفلة عن كلام النفس. بل لو كان في المجلس من يعتقد نفي كلام النفس، لحصل له العلم(٤). وسيأتي لهذا مزيد تقرير، إن شاء الله تعالى.

قال الإمام: (**فصل ـ يشتمل على مقدار من مدارك العقول**) إلى قوله (**على الألوان بحكم الأكوان من غير بصيرة**)(٥). قال الشيخ: قوله: لا يجول العقل في كل شيء(٦). الشيء: هو الموجود عندنا(٧). فإن أراد أن بعض الموجودات لا

التعليق

[١] في خ: نقول.

(٢) راجع الإرشاد: ٣٢٤، ٣٢٥. وانظر أيضا: المحصل: ١٧٤.

(٣) في ت: المثال.

(٤) راجع هذا المثال في البرهان (١٤٩/١). والإرشاد: ٣٢٥. ونهاية الإقدام: ٤٢١. وغاية المرام: ٣٢٨.

(٥) راجع البرهان (١/١٣٧س: ١١ ـ ص: ١٤١س: ١٠).

(٦) المرجع نفسه (١/١٣٧س: أخير).

(٧) راجع التمهيد: ١٥. والشامل: ١٢٤.

فالنظر عندنا: مباحثة في أنحاء الضروريات وأساليبها. ثم العلوم الحاصلة على أثرها كلها ضرورية، كما سبق تقرير (١٨/ب) ذلك. وتلك الأنحاء يئول حاصل القول فيها إلى تقاسيم منضبطة بالنفي والإثبات، منحصرة بينهما، يعرضها العقل على الفكر العقلي، ويحكم فيها بالنفي والإثبات. فإن كان ينقدح فيها نفي أو إثبات، قطع به.

الشرح

يصح علمه، فهذا غير صحيح. ومن أصول أهل الحق أن كل موجود يجوز أن يُرى[١]. والرؤية إما علم خاص، وإما إدراك زائد على العلم، فالعلم أعم تعلقا. فإذا كان كذلك، صح أن يعلم كل موجود[٢]. وأيضا فإن العلم لا يصحح لتعلقه، فإنه يتعلق بالواجب والجائز والمستحيل[٣].

وإن أراد [أنَّ][٤] بعض الموجودات لا يصح الاستدلال عليها، فهذا قد تقدم الكلام عليه عندما تكلمنا على أن الضروريات، هل يصح أن تكون مستدلا عليها[٥]؟

وقوله: (**فالنظر عندنا: عبارة عن المباحثة في أنحاء العلوم الضرورية**)[٦]. وأراد بالمباحثة: الفكر، لكنه تجوَّز بإطلاق لفظ «المفاعلة» في غير موضعها، فإنها تستدعي تعدداً في غالب الأمر[٧]. والعبارة السديدة ما قاله المتكلمون،

التعليق

(١) راجع التمهيد: ٢٦٦. والإرشاد: ١٧٧. ونهاية الإقدام: ٣٥٧. وغاية المرام: ١٥٩. والمواقف: ٣٠٤.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

(٤) ساقطة من ت. والسياق يقتضيها.

(٥) انظر ص: ٤٢٢، ٤٢٥ هامش: ٢ من هذا الجزء.

(٦) انظر البرهان (١/١٣٨ س: ٤). مع بعض التصرف من قبل الشارح.

(٧) راجع شرح ابن عقيل (٢/١٣١). وقد أطلقها الإمام في البرهان بمعنى آخر. راجع البرهان (١/١٢٠س: ١).

وليس للدليل تحصيل إلا تجريد الفكر من ذي نحيزة صحيحة، إلى جهة يتطرق إلى مثلها العقل، فإذا [استد][1] النظر، وامتد إلى اليقين والدرك، فهو الذي يسمى نظراً ودليلاً.

وبيان ذلك بالأمثلة الهندسية [والأرتماطيقية والكلامية: فمن المقدمات الهندسية][2] ما تهجم العقول عليها من غير احتياج إلى فكر، كالعلم بأن الجزء أقل من الكل. والكل أكثر من الجزء، والخطوط المستقيمة الخارجة من مركز الدائرة إلى محيطها متساوية. إلى غير ذلك من الأمثلة التي تسمى المصادرات.

الشرح

فإن النظر عندهم: هو الفكر الذي يطلب به من قام به علماً أو غلبة ظن(3).

وقوله: (**في أنحاء الضروريات وأساليبها**)(4)، يعني الطرق، ثم العلوم الحاصلة على إثرها كلها ضرورية، يعني أنها ليست مقدورة على ما مرَّ(5). وقد تقدم الكلام على السبر والتقسيم، وأنه غير مكتفى به في حصول العلم، بل لابد من إقامة الدليل على التعيين(6).

وقوله: (**وليس للدليل تحصيل إلا تجريد الفكر**)(7). كلام غير معقول، فإنه لابد للفكر من متعلق، فإذا لم يكن متفكر فيه، كيف يتصور الفكر لحصول

التعليق

[1] في خ: اشتد.

[2] ما بين [ ] ساقط من خ.

(3) انظر هذا التعريف في الإرشاد: ٣. وانظر أيضاً في تعريف النظر: الشامل: ٩٧. والمحصل: ٤٠. وإحكام الآمدي (٩/١). وشرح تنقيح الفصول: ٤٢٩. والمواقف: ٢١، ٢٢.

(4) انظر البرهان (١٣٨/١س: ٤).

(5) انظر البرهان (١٣٨/١س: ٤).

(6) راجع ص: ٤٣٧ من هذا الجزء.

(7) راجع البرهان (١٣٨/١ س: ٩).

فإذا بنى المهندس على هذه المقدمات شكلاً، وركب عليها دعاوى، وبرهنها بما يستند إلى تلك المقدمات، فقد يحتاج في ترتيب الاستخراج إلى فكر طويل، وإذا أحاط بما يبغيه، فعلمه به على حسب علمه بالمقدمات، وكذلك القول في العدديات.

ويقول المتكلم في الجسم الساكن، إذا تحرك: قد تجدد أمرٌ لم يكن، وهذا مهجوم عليه من غير نظر. ثم إن استد فكره في جهة إثبات [الأعراض][١]، [قال][٢]: هذا [التجدد][٣] جائز أم لا؟ فيفرض التقسيم بين النفي والإثبات، ثم يفكر، فيطيل فكره أو يقصره ـ على التفاوت ـ في احتداد القرائح وكلالها ـ فيعلم من غير وسيلة ما يسمى دليلاً أن الحكم بوجوب (١٩/أ) التحرك محال؛ فيعلم الجواز. ثم يعنُّ له تقسيم آخر في أن ما علم جوازه، [يثبت][٤] لنفسه أم لا؟ فيفكر كما تقدم؛ فيتعين له أحد القسمين تعييناً ضرورياً.

فهذا هو التردد في أنحاء الضرورات. ولكنها لما انقسمت إلى مهجوم عليه، وإلى ما يحتاج فيه إلى تقسيم وفكر، سمي أحد القسمين نظرياً، والثاني ضرورياً.

الشرح

العلم؟ وقوله: (إذا استد النظر) إلى قوله (فهو الذي يسمى نظراً ودليلاً)(٥). فقد جعل في هذا المكان أن النظر هو الدليل، وليس الأمر كذلك؛ فإن الدليل قد

التعليق

[١] في خ: الأغراض.
[٢] في خ: فيقول.
[٣] في خ: المتجدد.
[٤] في خ: ثبت.
(٥) في ت: نظراً أو دليلاً. وانظر النص في البرهان (١٣٨/١ س: ١١، ١٢).

فإذا تقرر ذلك، فالقول الضابط في مقصود الفصل: أن كل ما يتجه فيه تقسيم مضبوط، وينقدح تعيين أحدهما، فهو الذي يتطرق العقل إليه، وما لا ينضبط فيه التقسيم، أو ينضبط ولا يهتدي العقل مع الفكر الطويل إلى تعيين أحدهما، فهو من [محارات][١] العقل.

وبيان ذلك بمثالين: أحدهما ـ أن من أخذ يبغي جواز رؤية الباري [سبحانه][٢] وتعالى من النظر في أن مصحح الرؤية ماذا؟ فهذا وقبيله لا يحصره النفي والإثبات، فلا ينتهي النظر فيه قط إلى العلم.

وأما المثال الثاني ـ فهو أن من نظر، وقد عنَّ له تقسيم بين نفي وإثبات، في أن الجوهر هل يجوز أن يخلو عن الألوان أم لا؟ فهذا تقسيم منضبط. ولكن العقل لا يعين أحد القسمين، وإن تمادى فيه فكر العاقل أبد الآباد. ومن أراد أن يأخذ ذلك من القياس على الأكوان، فقد نأى عن مسلك العقل، فليس في العقل قياس.

الشرح

قررنا: أنه مرتبط بالمدلول، سواء نظر الناظر أو لم ينظر(٣). وههنا أربعة أمور متعددة: فالدليل مرتبط بالمدلول، والنظر في الدليل إذا تم على سداده يتضمن العلم(٤). وعلى ما نراه ههنا يسقط من الأقسام، ولا يبقى إلا النظر والعلم والمعلوم. والعلم غير منظور فيه، وكذلك المعلوم، فلا يبقى للنظر مورد. فإذا بطل متعلق النظر، بطل النظر. فإما أن تصير الأمور كلها معلومة، وإما أن يتعذر علم شيء منها ليس بضروري. وهذا يشير (٢٩/ب) إلى مذهب منكري النظر(٥).

التعليق

[١] في خ: محاورات.

[٢] ساقطة من خ.

(٣) راجع ص: ٢٦٧ من هذا الجزء.

(٤) انظر كتاب الإرشاد: ٦.

(٥) المرجع السابق: ٤.

والتحقيق فيه: أن النظر الذي اقتضى استحالة العروِّ عن الأكوان، إن قام في الألوان، أغناك عن الاستشهاد (١٩/ب) بالأكوان. فإذا لم يقم في الألوان، فالعقل لا يحكم على الأكوان بحكم الألوان من غير بصيرة.

الشرح

وما ذكره من الأمثلة[١] لا [يدفع][٢] هذا التحقيق. وقد بينا أن الأدلة ترجع إلى أمور مرتبطة بأمور على جهات من الارتباط، فمن اطلع على جهة ارتباط الدليل بمدلوله، حصل له العلم بالمدلول[٣].

وحصره جولان العقول في التقاسيم المنضبطة التي يهتدي العقل إلى تعيين بعضها، غير صحيح. فإن البرهان ينقسم إلى البرهان المستد وإلى برهان الخلف[٤]. فالبرهان المستد: هو الذي يفضي بالناظر إلى العثور على عين المطلوب، كالإحكام الدال على العلم، أو على كون العالم عالماً عند المعتزلة[٥]. وكذلك القول في الإيجاد والتخصيص[٦]. وبرهان الخلف: هو الذي لا يهجم على المطلوب بنفسه، ولكن يدير الناظر المطلوب بين قسمين، نفي وإثبات، ثم يقوم البرهان على استحالة الثبوت، فيتعين النفي أو بالعكس من ذلك[٧].

التعليق

(١) راجع البرهان (١/١٣٨س: س: ١٣ - ص: ١٣٩س: ٢).

(٢) في ت: يرفع.

(٣) راجع ص: ٢٦٧ من هذا الجزء.

(٤) راجع في تعريف البرهان وأقسامه ص: ٢٥٠ هامش: ١، ٢من هذا الجزء. وراجع في أقسام البرهان: البرهان (١/١٥٧س: ٥). والمستصفى (١/٥٤).

(٥) ويسمى برهان دلالة. وهو الاستدلال بالمعلول على العلة. راجع المستصفى (١/٥٤).

(٦) لأن الإيجاد يدل على القدرة. والتخصيص يدل على الإرادة.

(٧) انظر في تعريف قياس الخلف والخلاف في تسميته: البرهان (١/١٥٧). والمستصفى (١/٤٢). ومثاله في الوصول لابن برهان (٢/٢١٩). وشرح العضد وحواشيه (١/١٠٩). وبيان المختصر (١/١٤٠).

ومما يتعين على الطالب الاهتمام به في مضايق هذه الحقائق، أن يفصل بين موقف العقل، وبين تبلُّده وقصوره، [لفرض][١] عوائق تعوق.

ومما يجب الاعتناء به، الميز بين الجواز الذي هو حكم مدرك [بالعقل][٢]، وبين الجواز الذي معناه التردد.

ونحن نذكر [لمساق][٣] كل مقصد مسلكاً مؤيداً بمثال على قدر ما يليق بهذا المجموع، إن شاء الله تعالى.

الشرح

والكلام في استحالة العروِّ عن الألوان مشكل، وهو مما أستخير الله فيه. وطرق المتكلمين فيه مشهورة، فلم نرالإكثار بذكرها(٤).

وأما ما ذكره في منع القياس إلى آخره(٥). فقد سبق الكلام على مثله عند كلامنا على إلحاق الغائب بالشاهد(٦).

قال الإمام: (**ومما يتعين على الطالب الاهتمام به في مضايق هذه الحقائق**) إلى قوله (**يستحيل أن يدرك حقيقة ما لا يتناهى**)(٧). قال الشيخ: ما ذكره في هذا المكان من أن الأحكام الإلٓهية تستحيل الإحاطة بها، وإنما يتعلق العلم بأمور جملية منها. اختلف المتكلمون في جواز تعلق العلم بمعلوم على الجملة دون التفصيل. فذهب الأكثرون إلى جواز ذلك(٨).

التعليق

[١] في خ: لغرض.

[٢] في خ: العقل.

[٣] في خ: لساق.

(٤) راجع المسألة في الشامل: ٢٠٩ ـ ٢١٥. وأصول الدين: ٥٦. والمواقف: ٢٥٢.

(٥) راجع البرهان (١/١٤١س: ٥، ٦).

(٦) راجعص: ٤٢٩ ـ ٤٣٠ من هذا الجزء.

(٧) راجع البرهان (١/١٤١س: ١١ ـ ص: ١٤٢س: ٩).

(٨) راجع المسألة والخلاف فيها في: أصول الدين: ٣٠. ونهاية الإقدام: ٢١٥. وغاية المرام: ٧٦. والمواقف: ١٤٤.

فأما الموقف الذي يحكم [به][1] ويحيل تعدِّيه، فهو الإحاطة بأحكام الإلهيات على حقائقها وخواصها، فأقصى إفضاء العقل إلى أمور جملية منها.

والدليل القاطع في ذلك على رأي الإسلاميين، أن ما يتصف به حادث موسوم بحكم النهاية، يستحيل أن يدرك حقيقة ما لا يتناهى.

الشرح

واختلف في ذلك قول ابن الجبائي، وقد نقل عن الشيخ أبي الحسن أنه منع من ذلك، وله أيضا كلام يقتضي التجويز(٢). وقد تمسك المنكرون بنكتتين نذكرهما ونذكر الكلام عليهما:

إحداهما ـ أنهم قالوا: حقيقة العلم الكشف، ونحن لا ننكر أن يعلم المعلوم من وجه، ويجهل من وجه. والوجه الذي علم منه منكشف، ليس فيه إجمال بحال. بل ذلك الوجه مفصَّل عند العالم به(٣).

[الثانية](٤): أن العلم بالجملة يناقض العلم بالتفصيل، فلا يتصور اجتماع العلم بالجملة مع العلم بالتفصيل، فلا يتصور أن يعلم الباري تعالى معلوماً أو معلومات على الجملة. فاستحال تعلق العلم القديم بالمعلوم على الجملة، ولا يتصور أن يتعلق العلم الحادث به، فإن العلم الحادث مخلوق لله ﷻ، وتعلقه بالمعلوم لنفسه، فلابد أن يكون فاعل العلم عالما بمتعلقه، فيقتضي ذلك أن يكون الباري تعالى يعلم المعلومات على الجملة، وهو عالم بها على التفصيل، وذلك متناقض على ما قررناه(٥).

التعليق

[١] في خ: به العقل.

(٢) راجع نهاية الإقدام: ٢١٨ ـ ٢٢٠.

(٣) راجع تقرير هذه النكتة في: نهاية الإقدام: ٢٢٨. والمحصل: ١٠٢. والمواقف: ١٤٤.

(٤) في ت: الثاني.

(٥) راجع في تقرير هذه النكتة: نهاية الإقدام: ٢٣١ ـ ٢٣٥.

وأما المجوِّزون فقد قالوا: لا ننكر العلم على الجملة، فإنا إذا علمنا أن معلومات الباري تعالى لا تتناهى، فقد علمنا أمراً لا محالة، إذ يستحيل علمٌ لا معلوم له، ومعلومه المعلومات غير المتناهية، وهي غير مفصلة عندنا قطعاً، لاستحالة تعلق العلم الحادث بما لا يتناهى على التفصيل، وأن كل معلومَيْن يصح (٣٠/أ) العلم بأحدهما مع الغفلة عن الآخر، فإذا عُلما، فإنما يعلمان بعلمَيْن مختلفَيْن، فإنه لو تعلق بهما علم واحد، لاستحال أن يعلم أحدهما مع الغفلة عن الآخر، وكان يجب عقلا أن يعلما معا.

وقد صورنا جواز العلم بأحدهما مع الغفلة عن الآخر، وكل ما أفضى إلى استحالة المجَوَّز، فهو باطل. وانقلاب الجائز محالا محال. وما أفضى إلى المحال فهو محال[1]. وإذا كان كذلك، فلو قدَّرنا كون الحادث يصح منه أن يعلَمَ ما لا يتناهى، للزم أن يعلمها بعلوم لا تتناهى، وتوجد تلك العلوم قائمة بالعلم، وما حصره الوجود، فهو متناهٍ ضرورة، فاستحال أن يعلم المخلوق ما لا يتناهى على التفصيل، فإذاً لم يعلم المعلومات غير المتناهيات، إلا من حيث الجملة، لا من حيث التفصيل[2].

التعليق

(١) راجع هذا التقرير في المرجع السابق: ٢٣١، ٢٣٢. وتلخيص المحصل: ١٠٢. وغاية المرام: ٨١.

(٢) وقال المقترح رحمه الله في تقرير هذه الشبهة وجوابها أيضا: «إن صفات الباري تعالى تتعلق بما لا يتناهى على التفصيل، وتعلقها على هذا الوجه من خواصها. فلو قلنا: إن العلم الحادث يتعلق بها على التفصيل، للزم أن يتعلق بخاصيتها، وهو تعلقها بما لا يتناهى. ولا يتصور هذا إلا بعد العلم بالمتعلقات، وذلك مستحيل مع عدم النهاية، لأنه لو تعلق بها لحصرها، والحصر يشعر بالتناهي، وقد فرضنا أنها غير متناهية. والدليل على أن العلم الحادث لا يتعلق بما لا يتناهى، لأنه لو عدم، لخلفه ضده، وهو الجهل بما لا يتناهى ضرورة. إذ المحل لا يخلو عن الشيء أو ضده. ولو خلفه ضده، جاز أن يقوم به علم متناهٍ، ويلزم منه اجتماع الضدين، أو خلو المحل عن النقيضين، وهو محال». راجع النكت (٢٤/ب).

وأما الاستدلال الثاني، وهو قولهم: لو علم الواحد منا معلوماً من حيث الجملة، للزم أن يكون الباري تعالى عالماً به مع علمه بالتفصيل، والعلمان متناقضان. إذ قد بينا أن العلم بالجملة يناقض العلم بالتفصيل. فقد اختلف جواب أهل الحق عن هذا السؤال، فذهب القاضي أبو بكر إلى التزام ذلك، وقضى بأن الباري تعالى لا يتصور أن يعلم شيئا من حيث الجملة لإحاطته بالتفاصيل[١]. والتزم أن قال: إذا خلق الله لعبده علماً متعلقاً من حيث الجملة، لم يكن عالماً بمعلوم العبد، وإن كان عالماً بعلمه، لأنه خالقه ومبتدعه. قال: ولا بُعْد في خروج بعض المعلومات عن أن يتعلق بها العلم القديم. قال:

والمحقق هو الذي يدور مع الدليل ولا يجبن[٢]. وهذا يناظر ما ذهب إليه من أن القدرة الحادثة تؤثر في حالٍ، هو الكسب، ولا تتعلق [بقدرة][٣] القديم[٤].

وهذا القول لا نراه ولا نرضاه، ومن المستحيل أن يخرج ممكن عن القدرة القديمة، مع عموم التعلق، وتحقق التماثل في المتجددات. وكذلك لا سبيل إلى أن يخرج معلوم عن العلم القديم، لما قررناه من استواء المعلومات بالإضافة إلى العلم، إذ ما تعلق بأحد المثلين، مع صحة تعلقه بالمعدودات التي يجوز افتراقها، وجب أن تستوي النسبة إلى الجميع[٥]. وقد أجمع أهل الإسلام على أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات، لا يشذ عن علمه معلوم[٦].

التعليق

(١) الذي في المواقف أن القاضي رحمه الله جوَّز ثبوت العلم الإجمالي لله تعالى. راجع المواقف: ١٤٤.

(٢) لم أقف على هذا النص في كتب القاضي المطبوعة.

(٣) في ت: قدرة. وزيادة الباء ضرورية.

(٤) راجع رأي القاضي في التمهيد: ٢٨٦. وراجع في الرد عليه: نهاية الإقدام: ٧٤ ـ ٧٨. وغاية المرام: ٢٢٠ ـ ٢٢٢.

(٥) انظر في مثل هذا الجواب: نهاية الإقدام: ٢٣٢، ٢٣٣.

(٦) راجع أصول الدين: ٩٥.

وعبَّر الأوائل عن ذلك بأن قالوا: تصرف الإنسان في المعقولات

الشرح

وما ذكروه من أن العلم بالجملة يناقض العلم بالتفصيل، فلا نسلم المضادة في ذلك، ولو قدَّرنا أن الإنسان علم جواهر جسم وعددها، وعلم أن غيره يعلم الجسم من حيث جملة الجسم، [لما كان في ذلك مضادة](1). وهذا هو الذي لا يصح عندنا غيره.

وقوله: وإفضاء العقل إلى أمور جملية منها(2)، اقتصار على الدعوى. وما ذكره من أن المتناهي يستحيل أن يدرك حقيقة ما لا يتناهى(3)، دعوى ثانية غير مقترنة ببرهان(4). نعم، الذي يستحيل أن يعلم [معلومات لا تتناهى عدداً، هو الحادث](5)، لما قررناه من الدليل(6). أما التعلق بمطلق لفظ ما لا يتناهى، فلا يفيد. والباري تعالى غير متناهٍ وجُودُه، بمعنى أنه لا آخر له، وذلك غير مانع من علم ذاته(7). ويعتقد أهل السنة أن الله تعالى يُرى في الآخرة، والرؤيا أخص من العلم. على ما سبق تقريره(8).

قال (٣٠/ب) الإمام: **(وعبَّر الأوائل عن ذلك)** إلى قوله **(سلطنة الكلِّ على الجزء)**(9). قال الشيخ: ما ذكره الإمام حكاية عن الأوائل، مبني على غير

التعليق

(١) ما بين [ ] ساقط من ت. والسياق يقتضيها.
(٢) انظر البرهان (١/١٤٢س: ٧ - ٩).
(٣) انظر البرهان (١/١٤٢س: ٧ - ٩).
(٤) راجع الدعوى وجوابها فيص: ٤٥٣ هامش: ٢ من هذا الجزء.
(٥) في ت: الذي يستحيل أن يعلم الحادث معلومات لا تتناهى عددا. ولعل المثبت هو الصواب.
(٦) راجع ص: ٤٥٣ هامش: ٢ من هذا الجزء.
(٧) راجع الخلاف في مسألة علم الله بذاته في: أصول الدين: ٩٥. ونهاية الإقدام: ٢٢٨. والإرشاد: ٩٣.
(٨) راجع ص: ٤٤٦ هامش: ٢، ٣ من هذا الجزء.
(٩) راجع البرهان (١/١٤٢س: ٩ - ص: ١٤٣س: ٢).

[بفيض][١] ما يحتمله من العقل عليه، ويستحيل أن يدرك الجزء الكل، ويحيط جزء طبيعي له حكم عقلي بما وراء عالم الطبائع. وهذه العبارات، وإن كانت مستنكرة في الإسلام، فهي محومة على الحقائق. ولكن لا يعدم العاقل العلم بكل ما وراء عالم الطبائع. فأما الاحتواء على الحقيقة، فهو حكم سلطنة الكل على الجزء.

وأما [ما يحمل][٢] على تبلُّد العقل، فهو ما يقتضيه طارئ من

الشرح

أصول أهل الشريعة، فإنهم ينفون الصانع المختار، ويثبتون الفيض(٣) على الدوام. فلا منع ولا إعطاء، وإنما يرجع ذلك إلى اختلاف القوابل، وذلك يرجع إلى اختلاف التهيؤ للقبول(٤). وهذه أصول باطلة كلها. وأدلة حدث العالم يسقط جميع هذا الهذيان(٥).

ولو وقع التنزُّل على فاسد أصلهم، فقضاؤهم بأنه لا يبلغ النُّهَى مبلغا يقبل من الفيض ما يحيط من الكل. فليس في هذا إلا اقتصار على محض الدعوى. وكذلك قولهم: وأما الاحتواء على الحقيقة، فهو سلطنة الكل على الجزء(٦).

قال الإمام: **(وأما ما يحمل على تبلُّد العقل)** إلى قوله **(في زمن ما مع تكرر المقتضيات)**(٧). قال الشيخ: هذه الأمور كلها هي أصول الفلاسفة

التعليق

[١] في خ: نقيض.

[٢] في خ: ما يحيل.

(٣) الفيض: هو عبارة عن التجلِّي الحسي الموجب لوجود الأشياء واستعداداتها في الحضرة العلمية. راجع التعريفات: ١٦٩.

(٤) راجع في الرد عليهم: التمهيد: ٣٤ - ٥٧. ونهاية الإقدام: ٦١ - ٦٥. والإرشاد: ٢٣٤ - ٢٣٧. والمحصل: ٢٠١. وغاية المرام: ٢٠، ١٦٢.

(٥) راجع في الرد عليهم: التمهيد: ٣٤ - ٥٧. ونهاية الإقدام: ٦١ - ٦٥. والإرشاد: ٢٣٤ - ٢٣٧. والمحصل: ٢٠١. وغاية المرام: ٢٠، ١٦٢.

(٦) راجع في هذا الجواب: نهاية الإقدام: ٢٣٥، ٢٣٦.

(٧) راجع البرهان (١/١٤٣س: ٣ - ص: ١٤٤س: ١٢).

الاعتلال أو الاختلال، (٢٠/أ) ولا يكاد ينكر ذلك العاقل من نفسه، ثم يتصدى له طوران: أحدهما - أن يعلم [قصوره][١]، والمطلوب مضطرب العقل. والثاني - أن [يتمارى][٢] أنه مضطرب العقل أم لا.

وبالجملة: [لا يحكم][٣] لمن هذا حاله بتوقف العقل، كحكمنا الأول فيما تقدم.

وقد صار معظم الأوائل إلى أن درك خواص الأجسام [وحقائقها][٤] من مواقف العقول، [فليس][٥] من الممكن أن يدرك بالعقل الخاصية الجاذبة للحديد في المغناطيس. وهذا عندي فيه نظر، فإنها وإن دقت، فهي من عالم الطبائع، فالجزئي من العقل مسيطر على

الشرح

المنكرين للخلق والإيجاد، الذاهبين إلى العلل والمعلولات(٦). وقواعد أهل الإسلام على خلافها.

ثم أيضا هم متحكِّمون في قولهم: إنه من الممكن أن يدرك بالعقل الخاصية الجاذبة للحديد في المغناطيس(٧). فإن قالوا: يستحيل خرق العوائد، لاعتقادهم إياها عقليات، وليس في العقول صانع مختار ليخرق، فهو أيضا مبني على تلك الأصول الباطلة.

ثم نقول لهم: ما المانع من وصول بعض العقلاء إلى إدراك هذا؟ وبأي

التعليق

[١] في خ: تصوره.
[٢] في خ: يتمادى.
[٣] ساقطة من خ.
[٤] ساقطة من خ.
[٥] في خ: وليس.
(٦) راجع مذهب الفلاسفة في: نهاية الإقدام: ٥٤، ٥٥. وغاية المرام: ٢٠.
(٧) راجع هذا المثال في البرهان (١/١٤٤س: ١).

كلي الطبائع. ولكن ينقدح [عندي][١] في ذلك أمر يحمل التعذر عليه. وهو إن تهيأ مفيض العقل من الإنسان [للفيض][٢] الطبيعي، فلا يكاد يبلغ هذا التركيب والتهيؤ مبلغا يفيض من العقل عليه ما يحيط بالخواص، وأيضا فليست الخاصية قضية طبيعية محضة، وإنما هي سلطنة النفس في المحل المختص، ولا بُعْد في قصور جزئي العقل [عن][٣] سلطان النفس.

الشرح

طريق علمتم نفيه؟ وما كل من أحاط بعلم يكشفه لأهل الأرض. فلا يرجعون إلا إلى محض الدعوى العرية عن البرهان.

فأما ما يتعلق بالخواص وتأثيرها، فهو باطل عندنا، ولا فاعل إلا الله. والجواهر متماثلة والأعراض لا تنتقل. وكل ذلك مدلول عليه في إثبات الإلّهية والوحدانية(٤).

وإنما الغامض في هذا الفصل قول الإمام: (**ولكن ينقدح عندي في ذلك أمر يحمل التعذُّر عليه**) إلى آخره(٥). لا يتصور أن يكون ما ذكره عذراً عند أهل الإسلام، ولكن الظن به أنه إنما أراد: أنه ينقدح عندي لبعضهم على بعض. فإن الأوائل اختلفوا في ذلك. فكأنه يقول: وينقدح عندي لهم أمر يحمل التعذُّر عليه على مقتضى قواعدهم(٦).

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] في خ: المفيض.

[٣] في خ: على.

(٤) راجع في الرد على الطبائعيين: التمهيد: ٣٤ ـ ٤٧. ونهاية الإقدام: ٥٦ ـ ٦٤. والشامل: ٢٣٧ ـ ٢٤٢. والإرشاد: ص: ٢٣٤ ـ ٢٣٧.

(٥) راجع البرهان (١/١٤٤س: ٣ ـ أخير).

(٦) وقال المقترح رحمه الله أيضا في توجيه كلام الإمام: «يحتمل أن يراد به العقل الفياض، فيكون معناه: أفاض على الإنسان علوما متناهية. ويحتمل أن يراد به العقل=

وبالجملة لا يقوم برهان على التحاق هذا القسم بالمواقف، إلا أن يعتمد المعتمد الاستقراء، ويعلم أن هذا لو كان ممكنا، لجرى الإمكان في زمان ما، مع تكرر المقتضيات، والله المستعان.

وأما الميز بين الجواز المحكوم به، وبين الجواز بمعنى التردد والشك، فلائح [واضح][1]. ومثاله: أن العقل يقضي بجواز تحرك

الشرح

ثم قوله بعد ذلك: **(وعلى الجملة لا يقوم برهان على التحاق هذا القسم بالمواقف)** إلى آخره(٢). هذا أيضا كلام صعب، فإنه إذا جعل استقراء العوائد دليلا على استحالة ما لم تجر به العادة، أفضى ذلك إلى جحد النبوات، وإنكار المعجزات، واستحالة بعث الأموات. وهذا كفر بلا إشكال.

ويعتذر أيضا عن هذا بأن يقال: لا يقوم لبعضهم برهان على بعض في أن ذلك مُوقَفٌ بالنظر إلى عدم صلاحية تهيؤ المفيض إلى آخره. وإذا بطل التلقي من هذه الجهة، رجع إلى استقراء العوائد على أصولهم، في اعتقاد وجوب الاطِّراد، واستحالة الخرق عقلا(٣). هذا هو الذي أراده الإمام رحمه الله، ولا يصح غيره.

قال الإمام: **(وأما الميز بين الجواز المحكوم به، وبين الجواز بمعنى (٣١/أ) التردد والشك، فلائح. ومثاله: أن العقل يقضي بجواز تحرك جسم ساكن)** إلى قوله **(وإذا لاحت الحقائق، فليقل الأخرق بعدها ما شاء)**(٤).

التعليق

= الفعَّال، فيكون محمولا على عقل الإنسان. ومعناه: أن العقل الفعَّال أفاض على الإنسان عقلا بقدر ما يحتمله تركيبه. وهذا الثاني مراد الإمام، وهو المطابق لقول الإسلاميين على ما أشار إليه الإمام». راجع النكت (٢٤/ب).

[١] ساقطة من خ.

(٢) راجع البرهان (١/١٤٤س: ١٠ ـ أخير).

(٣) راجع في معنى هذا الجواب: الإرشاد: ٣١١، ٣١٢.

(٤) راجع البرهان (١/١٤٥س: ١ ـ ص: ١٤٦س: ٦).

جسم ساكن، وهذا (٢٠/ب) الجواز حكم مبتوت للعقل، وهو نقيض الاستحالة.

وأما الجواز بمعنى التردد والشك، فكثير. ونحن نكتفي فيه بمثال واحد، فنقول: تردد المتكلمون في انحصار الأجناس، كالألوان، فقطع قاطعون بأنها غير متناهية في الإمكان، كآحاد كل جنس، وزعم آخرون أنها منحصرة، وقال المقتصدون: لا ندري أنها منحصرة أم لا، ولم يثبتوا مذهبهم على بصيرة وتحقيق.

الشرح

قال الشيخ ﷺ: الجواز كما ذكر، قد يعبَّر به عن: قبول المعلوم لأمرين على البدل، كقبول الجوهر أن يكون متحركا أو ساكنا. وهذا الجواز نقيض الاستحالة. وقد يعبَّر به عن: التباس الأمر بحيث لا يدري الناظر كيف الحال فيه، فيقول: يجوز أن يكون العالم قديما، ويجوز أن يكون حادثاً. هذا هو الجواز بمعنى التردد[١].

وما ذكره في المثال[٢]، وهو انحصار الأجناس، واستدلاله على ذلك بأنها معلومة على التفصيل، وذلك مستحيل في غير المتناهي، كلام باطل، وقول غير صحيح[٣]. والذي عليه أهل الإسلام أن الله تعالى عالم بالمعلومات

التعليق

(١) راجع معنى الجائز في: شرح العضد وحاشية السعد عليه (٢/٥، ٦). وشرح الكوكب المنير (١/٤٢٩).

(٢) انظره في البرهان (١/١٤٥س: ٥).

(٣) يبدو أن الشارح رحمه الله تابع الإمام المازري في التشنيع على الإمام في هذه المسألة. ولقد انبرى ابن السبكي للدفاع عن الإمام، حيث جمع النقول والشواهد على أن الإمام لا يقول بهذا، بل كتبه الكلامية لا يوجد فيها ما يؤيد ذهابه إلى القول بأن الله تعالى لا يعلم تفاصيل ما لا يتناهى. ثم شرع في شرح عبارات الإمام، مخرجاً لها على قواعد مسلمة عند الإمام. ثم ذكر أنه على فرض صحة ذلك، فإن=

والذي أراه قطعا أنها منحصرة، فإنها لو كانت غير منحصرة، لتعلق العلم منها بأجناس لا تتناهى على التفصيل، وذلك مستحيل. فإن استنكر الجهلة ذلك وشمخوا بآنافهم وقالوا: الباري [سبحانه][1] عالم بما لا يتناهى على التفصيل، سفهنا عقولهم، وأحلنا تقرير هذا الفن على أحكام الصفات، [في الكلام][2].

وبالجملة علم الله تعالى إذا تعلق بجواهر لا تتناهى، فمعنى تعلقه

الشرح

على التفصيل(٣). فاقتصر على الدعوى في مثل هذا الأمر العظيم. ولم يأت بدليل بحال(٤).

وقوله: فإنَّ ما يحيل دخول ما لا يتناهى في الوجود، يحيل وقوع تقديرات غير متناهية في العلم(٥). دعوى، ما الدليل على ذلك؟ ومن أين يلزم من كون

التعليق

= الإمام مسبوق في هذا المضمار بما ذهب إليه بعض الأصحاب، ثم شنَّع على الإمام المازري ونسبه إلى الخطأ في فهم كلام الإمام، ونقل كلامه في «شرح البرهان»، ثم عاد للدفاع عن الإمام ملتمسا أدلته مما في كتاب «الشامل» الذي يعتبر أوفى مرجع في مثل هذه القضايا. ثم عاد فقال: «أنا لا أوافقه على أن ما لا يتناهى لا تفصيل ولا تمييز له». ثم ناقشه في بعض الجزئيات، ثم ساق في آخر المطاف اعتذار المازري والشريف أبي يحي ـ أحد شراح البرهان. راجع تفصيل هذا الإجمال في: طبقات ابن السبكي (١٩٢/٥ ـ ٢٠٧).

[١] ساقطة من خ.

[٢] ساقطة من خ.

(٣) والحق أن الإمام لا يخالف في هذا. وإنما الخلاف في المعلومات غير المتناهية على تفسير للإمام سيأتي.

(٤) لكنه رحمه الله أحال على كتبه الكلامية. ولقد نقل ابن السبكي كثيرا منها في معرض الدفاع عنه. راجع الطبقات (١٩٤/٥، ٢٠٣، ٢٠٤). وانظر أيضا كتاب الشامل: ١٤٧، ٢١٥ ـ ٢٢٢. والإرشاد: ٩٢. والبرهان (١٣٠١/٢).

(٥) راجع البرهان (١٤٦/١س: ٢، ٣).

الموجود متناهي العدد أن يكون المعلوم متناهيا، وقد حصل موجوداً[1]؟ فقد

التعليق

(١) ولقد ناقشه الإمام المقترح رحمه الله في هذه المسألة مناقشة هادئة فقال: «مرتضى الإمام أن الأجناس منحصرة. واستدل عليه: بأنها لو لم تكن منحصرة، لتعلق العلم بآحادٍ لا تتناهى، وهو مستحيل. والدليل على ذلك: أنا لو طرقنا إليها الزيادة أو أنقصنا من المعلومات شيئا، للزم النقصان والزيادة. وهو فيما لا يتناهى مستحيل. وهذا هو الدليل الذي ذكره على استحالة حوادث لا تتناهى. راجع الشامل: ٢١٥ - ٢٢٢. قال الشيخ: يرد عليه سؤال بأن يقال: وهو أن الحوادث تتحقق فيها الزيادة والنقصان، بحيث يقطع منها تارة، ويزاد عليها أخرى، بخلاف المعلومات. فإن العلم يتعلق بها على ما هي عليه، فلا يتصور النقصان فيها، والعلم متعلق بها. قال الشيخ: ولما ألزم الإمام على هذا الدليل بأن علم الله تعالى يتعلق بآحادٍ لا تتناهى على التفصيل، قال في الجواب: معنى علم الله بها: استرساله عليها. وبيانه على رأيه: أن المعلومات عنده ثلاث:

أحدها ـ ما تحقق وجوده، فهذا معلوم تفصيلا، فإنه منحصر بالوجود.

والثاني ـ ما لا يصح وجوده، فهذا الذي يعلم استرسالاً، لأنه لا يقع، فلا يشترط فيه التخصيص ولا القدرة.

والثالث ـ ما يصح أن يوجد. فعذره عنه أن قال بعد أن ثبت له انحصار الأجناس: إن الأدوار معلومة تفصيلا، ومعناه أنه يعلم من كل جنس آحاداً مخصوصة، خمسة أو عشرة مثلاً، ويعلم تخصيصها بزمان ومكان. فيتوقع الدور إلى آخره، ثم يعود إلى الدور.

قوله في الأدوار: تحصر آحاداً من كل جنس. قال الشيخ: يقال له: هذه الآحاد المحصورة تجوز الزيادة عليها أم لا؟ إن قال: لا تجوز، كان محالا، من جهة أن الجائز يمتنع أن يقضى عليه بالاستحالة، فلابد أن يقال يجوز، فيقال له: ذلك الجائز، علمه الباري أو لم يعلمه؟ فإن قال: يعلمه، فقد انتقض ما قاله، من أنه لا يدخل في العلم آحادٌ لا تتناهى. وإن قال: لا يعلمه، فيستحيل وقوعه منه، مع جواز وقوع مثله، وهو محال، من جهة أن المثلين هما المشتركان فيما يجب ويجوز ويستحيل. فإذا صح إيقاع أحد المثلين، صح إيقاع المثل الآخر. وإن استحال إيقاعه، استحال إيقاع الآخر.

قال الشيخ: الاسترسال يطلق بمعنيين: **أحدهما** ـ أن يكون العلم صالحا لأن يتعلق بالآحاد. **والثاني** ـ اندراج الآحاد تحت الأجناس، وكلاهما باطلان. أما الصلاحية=

بها: استرساله عليها من غير فرض تفصيل الآحاد، مع نفي النهاية، فإن ما يحيل دخول ما لا يتناهى في الوجود، يحيل وقوع تقديرات غير متناهية في العلم. والأجناس المختلفة التي فيها الكلام يستحيل استرسال العلم عليها، فإنها متباينة بالخواص، وتعلق العلم بها على التفصيل مع نفي النهاية محال. وإذا لاحت الحقائق، فليقل الأخرق بعدها ما يشاء (٢١/أ).

الشرح

هجم على أمر عظيم، وخالف أدلة العقول، وراغم إجماع المسلمين.

وأقرب ما يدل على كون الباري تعالى عالماً بما لا يتناهى على التفصيل، أن نقول: ما من معلوم إلا ويصح من الباري تعالى أن يخلق لعبده علماً متعلقاً به، ولا يختص هذا بموجود أو معدوم، محقق أو مقدور. وإذا جاز أن يخلق علماً بمعلوم، وعلماً آخر بمعلوم آخر، امتنع الانتهاء إلى حدٍّ يستحيل معه تقدير خلق علم آخر، وكذلك إلى غير نهاية[١]. فوجب لذلك كونه عالماً بالمعلومات غير المتناهيات على التفصيل. وللمتكلمين في ذلك أدلة كثيرة. والذي ذكرناه مقدار غرضنا، وقواطع السمع على تأبيد نعيم أهل الجنان، وعذاب أهل النار

التعليق

= في العلم، فمحال، من جهة أنه يلزم من ذلك أن يوجد علم ولا معلوم له، وهذا معلوم البطلان. وأما الثاني، وهو اندراج الآحاد تحت الأجناس، فلا يستقيم على أصل الإمام، لأنه ينبني على القول بالأحوال، وهو لا يقول به. قال الشيخ: يقال للإمام: إذا كانت الأجناس هي العلوم، والآحاد مندرجة تحتها، فلم لا نقول: أحد الأجناس هي العلوم، وبقيتها مندرج تحتها؟ قال الإمام مجيبا: هذه الأجناس مختلفة بالخواص، فلا يلزم من العلم بخاصية جنس واحد، العلم بخاصية جنس آخر مغاير لها، بخلاف آحاد كل جنس فارقه». راجع النكت على البرهان (٢٥، ٢٦/أ) وراجع أيضا المحصل في الرد على من زعم أن الله تعالى لا يعلم الجزئيات إلا عند وقوعها ص: ١٧٧.

(١) راجع ص: ٤٥١، ٤٥٢ من هذا الجزء.

فصل[١]

مدارك العلوم في الدين ثلاثة في التقسيم الكلي:

أحدها - العقول، والمطلوب منها درك الجواز في كل جائز، ودرك المخصص له بالوجه الذي وقع عليه، ودرك وجوب مخالفة المخصص للجائزات في أحكام الجواز، ودرك وجوب صفات المخصص [التي][٢] لا يصح كونه مخصصا دونها. فهذا حظ العقل المحض في الديانات.

والمدرك الثاني - هو المرشد إلى ثبوت كلام صدق. وهذا لا

الشرح

إلى غير نهاية، والله تعالى عالِمٌ بتفصيل ذلك(٣).

قال(٤) الإمام رحمه الله: (فصل - مدارك العقول في الدين ثلاثة) إلى قوله (العقل المحض في الديانات)(٥). قال الشيخ: قد سبق في أول الكتاب أن صفات الله تعالى واجبة لا جائز فيها، وأفعاله جائزة لا واجب فيها، فإنه يستحيل عليه كل ما قام بالحوادث، فدل على حدثها، وأفعاله دالة على صفاته. ولما ثبت للعالَم الحدث، دل على جوازه(٦). وهذا يستقصى في علم الكلام.

قال الإمام: (والمدرك الثاني - هو المرشد) إلى قوله (مقنع في غرض هذا الفصل)(٧). قال الشيخ أيده الله: أما المدرك الثاني، فسيأتي الكلام عليه [بعد

التعليق

[١] في خ: فصل - في التقسيم الكلي مدارك.

[٢] ساقطة من خ.

(٣) راجع طبقات ابن السبكي (٥/٢٠٠، ٢٠٣، ٢٠٤).

(٤) في ت: فصل - قال الإمام...

(٥) راجع البرهان (١/١٤٦ س: ٧ - ص: ١٤٧ س: ١).

(٦) راجع ص: ٢٢٩ هامش: ٢، ص: ٢٣٥ هامش: ١ من هذا الجزء.

(٧) انظر البرهان (١/١٤٧س: ٢ - ص: ١٤٨س: ١).

يتمحض العقل فيه، فإن مسلكه المعجزات، وارتباطها بالعادات. انخراقا واستمرارا. والقول في ذلك يطول.

والمدرك الثالث ـ أدلة السمعيات المحضة، وهي إذا فصلت على مراسم العلماء [ثلاثة][١]: الكتاب والسنة والإجماع. وعدَّ عادون خبر الواحد والقياس. والتحقيق في ذلك يستدعي تقديم أصلين، ثم بعدهما [نعدُّ][٢] السمعيات.

الشرح

هذا](٣). أما المدرك الثالث، وهو أدلة السمع، فقد تقدم الكلام عليها(٤).

وقوله: (**والتحقيق في ذلك يستدعي تقديم أصلين**)(٥). إنما يفتقر إلى تقديم، لأنه لا يرى أن المعجزة تدل من جهة نزولها منزلة التصديق بالقول، فيفتقر حينئذٍ إلى إثبات العلم بصدقه، ليعلم صدق من صدقه(٦). وأما من رأى أن المعجزة يحصل بها العلم بصدق المدعي، فلا يفتقر إلى تقديم هذا الأصل(٧). نعم، (٣١/ب) لابد من تقديم الكلام على الأصل الثاني، وهو بيان اقتضاء المعجزة صدق من ظهرت على يديه، فإنه إذا لم يثبت صدقه، لم نتحقق الأحكام المتوجهة علينا أنها من عند الله(٨).

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] في خ: تعد.

(٣) غير واضحة في ت.

(٤) راجع ص: ٢٦٩، ٢٧٠ من هذا الجزء.

(٥) انظر البرهان (١/١٤٧س: ٧).

(٦) راجع ص: ٤٤٥ هامش: ٢.

(٧) راجع ص: ٤٤٦ هامش: ١.

(٨) راجع وجه الارتباط في: شرح العضد وحواشيه (١/٣٢، ٣٣). وراجع ص: ٢٧١ هامش: ٣ من هذا الجزء.

فأحد الأصلين ـ في ذكر ما يقع الاستقلال به في إثبات العلم بكلام الله [سبحانه][1] وتعالى الصدق، ولا مطمع في استقصاء القول في ذلك. ولكن القدر الذي يتفطن له العاقل أن العالم لا يخلو عن نطق النفس، ثم النطق النفسي لا يكون إلا على حسب تعلق العلم. وإذا كان كذلك، لم يكن إلا صدقا. وإن فرض فارض إجراء شيء في النفس على خلاف العلم، فهو وسواس وتقديرات (٢١/ب) لا يتصور فرضها إلا حادثة. وهذا القدر على إيجازه مقنع في غرض هذا الفصل.

الشرح

قال الإمام: (ولكن القدر الذي يتفطن له العاقل أن [العالم][2] لا يخلو عن [نطق نفسي][3]، ثم النطق النفسي لا يكون إلا على حسب تعلق العلم. وإذا كان كذلك، لم يكن إلا صادقاً)[4]. قال: (فإن فرض فارض إجراء شيء في النفس على خلاف العلم، فهو وسواس وتقديرات، ولا يتصور فرضها إلا حادثة. وهذا القدر على إيجازه مقنع في غرض هذا الفصل)[5]. قال الشيخ: الباري تعالى متكلم بكلام أزلي، قائم به، ليس حرفاً ولا صوتاً، وخبره سبحانه صدق، لا يتصور الخلف فيه والكذب، ولابد من دليل على الأمرين جميعاً[6].

أما إثبات كونه متكلماً، فقد ذكر الأئمة في ذلك طرقاً:

منها ـ أن الحي إما أن يتصف بالكلام، وإما أن يتصف بأضداده، وأضداد الكلام آفات، وهي مستحيلة على القديم سبحانه وتعالى[7].

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) في ت: العاقل.

(٣) في البرهان: نطق النفس.

(٤) راجع البرهان (١٤٧س: ١١ ـ ١٣).

(٥) راجع البرهان (١/١٤٧س: ١٣ ـ ص: ١٤٨س: ١).

(٦) راجع في التعليق على هذا ص: ٢٣٢ هامش ٣.

(٧) هذا هو الطريق المشهور عند الأشعرية: راجع التمهيد: ٢٦، ٢٧. والإرشاد: ٩٩.=

الثاني ـ أن الكلام له، إما أن يكون مستحيلا، وإما أن يكون جائزاً. ونعلم نفي الاستحالة ضرورة، إذ حاصله راجع إلى أن العالم بالشيء يستحيل أن يخبر عن معلومه. وهذا ظاهر البطلان. فإذا بطلت الاستحالة، فمن المحال أن يكون جائزاً، إذ الجائز لا يتصور قيامه بالقديم، وهذا يفتقر إلى بيان أن المتكلم من قام به الكلام. وهذا واضح، كما أن العالم من قام به العلم. فإنا لو سمعنا متكلماً يتكلم، لعلمنا كونه متكلماً، من جهة قيام الكلام به، وإن لم يخطر ببالنا، هل هو خالق الكلام أم لا؟ ولو كان حقيقة المتكلم من فَعَلَ الكلام، لم يعلم كونه متكلماً إلا من أحاط بذلك علماً[1].

الثالث ـ أن الأمة مجمعة على أن الله تعالى متكلم بكلام حق[2]. وهذه الدلالة لا تستمر إلا على [القول][3] بأن المعجزة تدل على الصدق[4].

التعليق

= ونهاية الإقدام: ٢٦٨. وبعضهم لم يرتض هذا الطريق. راجع: نهاية الإقدام: ٢٧٠. وغاية المرام: ٩٠. لكن ابن تيمية رحمه الله ينتصر لها وينسبها إلى الأئمة ومن تبعهم من نظار السنة. راجع مجموع الفتاوى (٩٣/٣).

(١) خلاصة هذا الطريق هو إثبات الصفات عن طريق إثبات أحكامها: راجع ذلك في: التمهيد: ٢٦. والإرشاد: ٦١ ـ ٦٣. ونهاية الإقدام: ٢٦٨. والمحصل: ١٧٣. والمواقف: ٢٨٠.

(٢) أنكر الغزالي رحمه الله هذا الطريق وقال: «من أراد إثبات الكلام بالإجماع أو بقول الرسول، فقد سام نفسه خطة خسف، لأن الإجماع يستند إلى قول الرسول ﷺ، ومن أنكر كون الباري متكلما، فبالضرورة ينكر تصور الرسول، إذ معنى الرسول: المبلغ لرسالة المُرْسِل. فإن لم يكن للكلام متصَوَّر في حق من ادعى أنه مرسل، كيف يتصور الرسول؟ ومن قال: أنا رسول الأرض أو رسول الجبل إليكم، فلا يصغى إليه، لاعتقادنا استحالة الكلام والرسالة من الجبل والأرض ـ ولله المثل الأعلى. ولكن من يعتقد استحالة الكلام في حق الله تعالى، استحال منه أن يصدق الرسول، إذ المكذب بالكلام لابد أن يكذب بتبليغ الكلام، والرسالة عبارة عن تبليغ الكلام، والرسول عبارة عن المبلغ». راجع: الاقتصاد في الاعتقاد: ٧٤.. وغاية المرام: ٩٠، ٩١. وانظر جواب هذا الاعتراض في المحصل: ١٧٤.

(٣) ساقطة من ت.

(٤) وفي ذلك خلاف تقدم في ص: ٤٤٦ هامش: ١ من هذا الجزء.

والأصل الثاني - في إثبات اقتضاء المعجزة صدق من ظهرت على يديه. ولا سبيل إلى الخوض في شرائطها وأحكامها كَمَلاً. ولكن قدر غرضنا من ذلك أن المعجزة تكون فعلا لله [سبحانه وتعالى][١] خارقا للعادة، ظاهرا على حسب سؤال مدعي النبوة، مع تحقيق امتناع وقوعه في الاعتياد من غيره، إذا كان [يبغي][٢] معارضة. ووجه دلالتها يقرب من إشعار قرائن الأحوال بالعلوم البديهية. فإذا قال من يدعي النبوة: قد

الشرح

وأما الدليل على كون الكلام صدقا، فإن الصدق: هو الخبر على وفق العلم(٣). والله تعالى عالم بالمعلومات على ما هي عليه. وكلامه قائم به وفق علمه، فوجب أن يكون حادثا(٤). أما الكذب الذي هو كلام النفس على الحقيقة، فلا يتصور إلا من الجاهل الذي يعتقد المعتقد على نقيض ما هو عليه، فيخبر عنه على ذلك(٥).

قال الإمام: (والأصل الثاني - في اقتضاء المعجزة) إلى قوله (يكفي من

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] في خ: ينبغي.

(٣) هذا دليل آخر، أو طريق في إثبات كونه تعالى متكلما. وقد نسبه الشهرستاني إلى الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني. راجع نهاية الإقدام: ٢٦٩. ووصفه الآمدي في: غاية المرام: ٩٠. «بأنه ركيك».

(٤) هذا خلاف ما قرره في خطبة الكتاب من كون الكلام الإلهي قديم. وقد تقدم في ص: ٢٣٢ هامش: ٣.

(٥) يريد بهذا - والله أعلم - أن وصف الله تعالى بأنه صادق من صفات نفسه، ومن كان صدقه من صفات نفسه، استحال عليه الكذب، كما أن من كان الوصف له بأنه قادر عالم من صفات النفس، استحال أن يعجز أو يجهل. راجع هذا المعنى في: التمهيد للباقلاني: ٣٤٣. وراجع تفصيل المسألة في: الإرشاد: ٣٣١ - ٣٣٧. وغاية المرام: ٣٠، ٣٣١.

علمتم رباً مقتدراً على ما يشاء، وتحققتم أن إحياء الموتى ليس مما يدخل تحت مسالك الحيل، ومدارك القوى البشرية. وإنما ينفرد بالقدرة عليه إله الخلق [تعالى][1]. ثم يقول: أَيْ ربِّ إن كنتُ صادقا في دعوايَ، فأَحيِ هذه العظامَ الرميمَ. فإذا ائتلفت وتمثلت شخصا ينطق، فلا يستريب ذو لب في أن ذلك جرى قصدا إلى تصديقه.

الشرح

غير حاجة إلى رابط)(٢). قال الشيخ وفقه الله: قد اختلف الناس في حدِّ المعجزة، وجهة دلالتها، وفي مدلولها.

فأما حدها: فقد ذكر الإمام حده(٣). وقد ذكر غيره(٤) غيره. وقال أبو الحسن: فعل أو ما يقوم مقامه(٥). وإنما افتقر إلى هذه الزيادة، لأنه يصح [عنده](٦) أن تكون المعجزة عدماً خارقاً، كما لو تحدى بأن ينعدم جبل فينعدم، كان ذلك خارقاً، وصح أن يكون معجزة، وإن كان العدم ليس بفعل(٧). ولا فرق في التحقيق بين الإعدام والعدم، إذ ذلك يرجع إلى نفي محض. ويعترض أيضاً على الحد (٣٢/أ) [بما](٨) إذا ظهر الخارق مكذباً، فإنه لا يكون معجزة. وهذا له صورتان:

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) راجع البرهان (١/١٤٨س: ٢ ـ ص: ١٤٩س: ٨).

(٣) يريد ما ذكره في البرهان (١/١٤٨س: ٤ ـ ٧). وذكر أوصافها في الإرشاد: ص: ٣٠٨.

(٤) انظر تعريف المعجزة في: البيان: ٨ ـ ١٣. وأصول الدين: ١٧٠. والمحصل: ٢٠٧. وغاية المرام: ٣٣٣. والتعريفات: ٢١٩. والمواقف: ٣٣٩.

(٥) راجع تعريف الشيخ أبي الحسن في الإرشاد: ٣٠٩.

(٦) ساقطة من ت.

(٧) انظر أمثلة أخرى في: الإرشاد: ٣٠٩. وغاية المرام: ٣٣٣. والمواقف: ٣٣٩.

(٨) في ت: ما. وزيادة الباء ضرورية.

وهذا يناظر ما ضربه القاضي [أبو بكر رحمة الله عليه][1] في كتبه مثلا. حيث قال: إذا تصدى مِلكٌ للداخلين عليه في مُهمٍّ سَنَحَ، وأخذ الناس مجالسهم، وتأزر المجلس بأهله، ثم قام قائم بمرأى من الملك ومسمع، فقال: أنا رسول الملِك إليكم، وآية رسالتي أن ألتمس من الملِك أن يقوم ويقعد خارقا عادته المألوفة، فيفعل. ثم يقول: أيها الملِك إن كنتُ رسولك فصدقني (٢٢/أ) بقيامك وقعودك. فإذا طابقه

الشرح

إحداهما ـ أن يدعي أن آيته أن تنطق يده، فتنطق مكذبة له(٢).

والصورة الثانية ـ أن يتحدى بإحياء ميت، فيحيا ثم يكذبه(٣). فأما الصورة الأولى، فمتفق على أنها لا تكون معجزة، لأن الخارق خُرق للصدق، فإذا كان الخارق مكذباً، لم يصح أن يكون مصدقاً(٤). وهذا في التمثيل بمثابة ما لو قال المدعي: أنه رسول المَلِك، وأن آية صدقه أن يكلم الملِك رعيته على خلاف عادته، ثم يستدعي ذلك من الملِك، فيقول: هو كاذب فيما قال، فلا يستريب الحاضرون في كونه لم يصدقه بنطقه، وإن كان خارقاً لعادته(٥).

وأما الصورة الثانية، ففيها نظر، إذ يمكن أن يحتج المدعي بأن الخارق قد وجد، ولما حيي هذا، صار من جملة المعاندين المكذبين(٦). والذي نختاره

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) راجع هذا المثال في: الإرشاد: ٣١٥. وغاية المرام: ٣٣٣.

(٣) راجع هذا المثال في المرجعين السابقين. والمواقف: ٣٣٩.

(٤) لكن شرط ذلك أن المكذب مما يقع في جنسه خرق العادة. راجع: الإرشاد: ٣١٥. وغاية المرام: ٣٣٣.

(٥) لأنه غير مقرون بالتحدي، وهو شرط. راجع الإرشاد: ٣١٣. وقيل ليس بشرط. انظر المواقف: ٣٣٩.

(٦) وهذا هو الصحيح الذي عليه الأكثر، لأن الفعل بذلك لا يخرج عن كونه معجزاً، ولأنه المعجز إحياؤه، وهو بعد ذلك مختار في تصديقه وتكذيبه، ولم يتعلق به دعوى.=

الملِك، قطع الحاضرون بتصديقه إياه، من غير فكر وروية، وانصرفوا واثقين على ثلج من الصدور. وهذا ليس قياسا، وإنما أثبتناه، مثلا، وإيناسا. وإلا فإظهار المعجزة على شرطها بهذ المثابة [يفيد العلم بصدقه ضرورة][1] من غير احتياج إلى [نظر][2].

الشرح

أنه لا يكون مصدقاً في ذلك أيضاً(٣). فإن الحاضرين إذا شاهدوه حَيِي وكذَّب، ثم مات على الفور، لا يحصل لهم العلم بالصدق على حال(٤).

فإذاً الصحيح في حدها أن يقال: المعجزة معلوم خارق للعادة ظاهراً على حسب سؤال مدَّعي النبوة، غير مكذِّب، مع امتناع وقوعه في الاعتياد من غيره، إذا كان يبغي معارضة(٥).

وقد نوزع في كون ما ظهر خارقاً(٦). وقالوا: ما المانع من كون ذلك ما

التعليق

= وقيل: هذا إذا عاش بعده زماناً، ولو خرَّ ميِّتا في الحال، بطل الإعجاز، لأنه كان أُحيي للتكذيب. والحق أنه لا فرق بين الصورتين لوجود الاختيار. راجع في هذا التقرير: الإرشاد: ٣١٥. والعقيدة النظامية: ٦٧. وغاية المرام: ٣٣٣. والمواقف: ٣٤٠.

[١] ما بين [ ] ساقط من خ.

[٢] في خ: ربط.

(٣) ذكر محقق كتاب «غاية المرم» أن الآمدي في كتابه «الأبكار» نقل عن القاضي الباقلاني أنه سوَّى بين الصورتين. فيكون اختيار الشارح هو اختيار القاضي في حالة ما إذا مات المبعوث ثانية فور نطقه بالتكذيب. والصحيح أنه يكون مصدقاً لما ذكرناه.

(٤) لكن للنبي أن يقول: إنما الآية إحياؤه، وتكذيبه إياي كتكذيب سائر الكفرة، فلا يكون قادحاً في دعواي.

(٥) وهذا هو تعريف الإمام في البرهان (١/١٤٨س: ٤ - ٧).

(٦) كما إذا ظهرت آية من شخص وهو ساكت صامت، هل تكون الآية معجزة أم لا؟ الخلاف مبني على اشتراط التحدي وعدمه. راجع الإرشاد: ٣١٣. وغاية المرام: ٣٣٤. والمواقف: ٣٣٩.

وقع في العادة؟ واتفق لبعض الناس[1]، ففَرَّق بين النادر والخارق. وهذا هوس، فإن من تخيل أن انقلاب العصا حية، وانقلاب البحر أطواداً[2]، وإحياء الموتى، مما جرى بصفة النُّدرة، فقد خرج عن حكم المعقول بالكلية[3].

وأما وجه دلالتها: فقد ذهب ذاهبون إلى أنها تجري مجرى أدلة العقول، فلا يتصور عقلاً إظهارها على أيدي الكذابين[4]. وهذا اختيار الأستاذ أبي إسحاق، والإمام في «الإرشاد» يشير إليه[5].

واستدل على ذلك بأن قال: لو دلت من جهة العادات، لأمكن خرقها، وأن توجد غير دالة، وإذا خرجت عن أن تدل لنفسها، لم يتوصل الباري سبحانه إلى تصديق رسله بالمعجزات، والعجز عليه محال[6]. وهذا الكلام فيه نظر، وإنما يصح العجز، لو كان نصب دليل عقلي للصدق ممكناً،

التعليق

(١) نسبه إلى البراهمة في الإرشاد: ٣١٠.

(٢) جمع طود، وهو الجبل العظيم. راجع الصحاح (٢/٥٠٢).

(٣) راجع جواب هذه الشبهة في: التمهيد: ١١٢. والإرشاد: ٣١٠ ـ ٣١١. ونهاية الإقدام: ٤١٩، ٤٢٠. وغاية المرام: ٣٢١.

(٤) أي أن دلالة المعجزة على الصدق دلالة عقلية، فعلى هذا لا يجوز ظهورها على يد كذاب، لأن الدليل العقلي يجب طرده، ولو ظهرت على يد كذاب، لأدى إلى نقض الدليل. والدليل على أن دلالة المعجزة دلالة عقلية، هو أن اختصاصها بالنبي دون غيره يدل على أن ثمة مخصص خصصها به دون غيره، وصار ذلك كوجوب فعل في زمن يدل عقلاً على أن له مخصصاً خصصه بذلك الزمن دون غيره». قاله المقترح في النكت على البرهان (٢٧/أ).

(٥) راجع الإرشاد: ٣٢٤ ـ ٣٣٠. وهو رأي القاضي الباقلاني في البيان: ٣٥ ـ ٣٨. والشهرستاني في نهاية الإقدام: ٤٢١ ـ ٤٢٤، ٤٣٤. والغزالي في: الاقتصاد في الاعتقاد: ١٢٤. والآمدي في غاية المرام: ٣٣٦. وذكر محقق غاية المرام أن الآمدي في «الأبكار» نقل عن الأستاذ قوله باستحالة ظهور المعجزة على يد الكذاب. راجع غاية المرام: ٣٣٤ هامش: ٧.

(٦) بمعناه في الإرشاد: ٣٢٧، ٣٢٨.

وعجز عنه الباري تعالى، فحينئذٍ يُقضى بالاستحالة[1].

وأما الخصم فإنه يقول: ليس في الإمكان دليل يدل على الصدق لنفسه، لأن المقدور إنما يكون معتاداً أو غير معتاد، فإن كان معتاداً، فلا اختصاص له ببعض المتحدِّين. وأما غير المعتاد، فهو الذي يقول الخصم: إنه يدل لنفسه[2].

وقال كثير من المتكلمين: إنها تدل من جهة العادات، ولا تتنزل منزلة أدلة العقول. وهذا القول هو الصحيح عندنا[3].

التعليق

(١) راجع هذا الاستدراك في نهاية الإقدام: ٤٣٤، ٤٣٥. والاقتصاد في الاعتقاد: ١٢٥. وغاية المرام: ٣٣٥.

(٢) راجع تقرير هذه الشبهة في: نهاية الإقدام: ٤١٧، ٤١٨. والاقتصاد في الاعتقاد: ١٢٣. وغاية المرام: ٣٢١.

(٣) أي أن دلالة المعجزة على الصدق دلالة عادية، وعليه يجوز أن تظهر على يد كذَّاب. قالوا: وإن كان ذلك ممكناً عقلاً، فمعلوم انتفاؤه عادة كسائر العادات. ولقد اضطرب الأشعرية في هذه المسألة اضطرابا شديدا، فالذين جوزوا ظهور المعجزة على يد الكذاب، بناء على أنها فعل من الأفعال الخارقة، وهي مقدورة لله تعالى، فله أن يظهرها على يد من شاء من عباده على حسب اختياره. ولأن إنكار ذلك يؤدي إلى التعجيز وحصر قدرة الله في جهة واحدة، وإنما اضطرهم إلى هذا القول هو ذهاب المعتزلة إلى أن الله تعالى يخص المعجزة بالصادقين، ولا يثبتها للكاذبين، لأن في ذلك إضلال للخلق. فقام الأشعرية في مقابل هذا يقولون: «نحن نجوز الإضلال على الله تعالى، ولكن بشرط أن لا يقع خلاف المعلوم، وبشرط أن لا يتناقض الدليل والمدلول، ولا يلتبس الدليل والشبهة، وبشرط أن لا يؤدي الأمر إلى التعجيز، وبشرط أن لا يؤدي إلى التكذيب في القول». وهذا رد فعل لقول المعتزلة بالوجوب على الله. حتى أنكر الأشاعرة كل لام تعليل في القرآن، وقالوا: إن كونه يفعل شيئاً لعلة ينافي كونه مختاراً. ولو أنهم قالوا بالحكمة في أفعال الله تعالى، وأنه لا تعارض بين المشيئة والحكمة، لما وقعوا في هذا الاضطراب. ولهذا التزم كثير منهم القول بأن دلالة المعجزة على الصدق دلالة عقلية. ويظهر هذا الاضطراب واضحاً عند الإمام في الإرشاد: ٣٢٤، ٣٢٦، ٣٢٧. وعند الشهرستاني بشكل أوضح في نهاية الإقدام: فبعد أن قرر أن دلالة المعجزة دلالة عقلية: ص: ٤٣٨. عاد مرة أخرى إلى الاشتراط الذي ذكرناه. راجع ص: ٤٤٠. وكذلك الآمدي، فإنه نسب إلى أهل=

فإن قيل: أيتصف الرب [سبحانه وتعالى][١] بالاقتدار على أن يظهرها على يد كذاب، مع ما يعتقد في العقيدة من أن الله يضل من

الشرح

ودليله أنه لو [كانت](٢) الدلالة على الصدق من صفة نفس الخارق، لما تصور خارق إلا دالاً على الصدق، وهذا باطل بالاتفاق(٣).

فإن قيل: الخارق المقترن بالدعوى هو الذي يدل لنفسه. قلنا: لا يصح ذلك، إذ ما يدل لنفسه، لا يتصور فيه الشرط، وليس الاقتران بالدعوى مما يغير صفة الخارق ويجعل له صفة نفسية لم تكن له(٤).

قال الإمام: (**فإن قيل: أيتصف** (٣٢/ب) **الرب تعالى [بالاقتدار]**(٥) **بأن**

التعليق

= التحقيق جواز إظهار المعجزة على يدي من ليس بنبي، ونقل خلافاً للأصحاب في ذلك وقال: وذلك كله مما لا نرتضيه. راجع ص: ٣٣٥من غاية المرام. ثم عاد مرة ثانية فضعَّف قول بعض الأصحاب وقال: «وبهذا يتبين ضعف قول بعض الأصحاب بجواز ظهور المعجزة على يد كذاب» . راجع غاية المرام ص: ٣٣٧. وراجع أيضاً الاضطراب في قول الأصحاب في المواقف: ٣٤٢. وانظر في الرد على الأشعرية في نفي التعليل في أفعال الله تعالى: مجموع الفتاوى (٨/٣٧٧)، (١٦/٢٩٩). وشفاء العليل: ص: ٣٩١ - ٥٢١.

[١] ساقطة من خ.

(٢) في ت: كان. والتأنيث واجب.

(٣) لكن على القول بأنه لا دليل على صدق النبي إلا المعجزة، والمعجزة لا تكون إلا بخارق للعادة، فالخارق لا يكون إلا دالاً على الصدق. لاسيما وقد تقرر أنه لا شيء من جنس مقدورات العباد قلَّ أو كثر، وعلى أي وجه وقع، يدل على صدق الرسول، وإنما الدال على ذلك ما ينفرد الله تعالى بالقدرة عليه، مما يخرق به العادة إذا فعله وخص به الرسول ﷺ. راجع في هذا المعنى: البيان: ٥٤ . والإرشاد: ٣٣١.

(٤) ويجاب عن ذلك: بأنه إذا كان الاقتران بالدعوى ليس شرطا في المعجزة، فهل يصح إذا ظهرت آية من شخص وهو ساكت صامت أن يكون ذلك معجزة له؟ وما معنى القيد المذكور في تعريف المعجزة سوى الاحتراز عن هذا؟ وراجع غاية المرام: ٣٣٠.

(٥) ساقطة من ت.

يشاء ويهدي من يشاء؟ قلت: معتقدي وجوب وصف الرب [سبحانه][١] بهذا لا محالة.

فإن قيل: فما المانع من وقوع ذلك، وكل مقدور ممكن [الوقوع][٢]، وإنما لا يقع خلاف المعلوم، من حيث علمناه معلوما؟ فبأي مسلك يتوصل إلى أن من يعتقد صادقا هو كذلك؟ وما يؤمن كونه كذابا؟ ومراد الباري [سبحانه][٣] وتعالى يعضده بخوارق العادات، إظهارا للضلالات وإغواء للخلق؟

وهذا لا يليق بقدر هذا الكتاب. ولكن إذا انتهى الكلام إليه نثبت بديعة شافية. ونقول: قد أجرينا في أدراج الكلام، أن المعجزات تجري مجرى قرائن الأحوال، والرب سبحانه وتعالى قادر على ألا يخلق لنا

الشرح

يظهرها) إلى قوله: (لانْسلَّت العلوم عن الصدور، كما سبق تمثيله في قرائن الأحوال)(٤). قال الشيخ: هذا هو الصحيح، على ما اخترناه من دلالتها من جهة العادات(٥). فإن العادات يصح خرقها، وتجويز الخرق لا يمنع من حصول العلم.

وما ذكره الإمام من كونه يعرض لسبب إنكار العلم بصدق الرسل تقدير

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] ساقطة من خ.

[٣] ساقطة من خ.

(٤) راجع البرهان (١/١٤٩س: ٩ ـ ص: ١٥١س: ١١).

(٥) فهم هذا من قول الإمام: «فإن قيل: أيتصف الرب سبحانه بالاقتدار..» إلخ. لكن كيف يتفق هذا مع ما نقله الشارح عن الإمام من إشارته في «الإرشاد» إلى أن دلالة المعجزة عقلية؟ راجع ص: ٤٧٢ هامش: ٤. فلم يبق إلا محض الاضطراب الذي ذكرناه.

العلم الضروري بخجل الخجل عند ظهور قرائن الأحوال، بل هو قادر على أن يخلق عندنا الجهل. ولكن تجويز ذلك لا يغض من يقيننا بالعلم الحاصل، ولو فرض خرق هذه العادة، لعدم العاقل مذاق هذا العلم.

[وكذلك][1] [لو][2] فرضنا ظهور المعجزة على حقها، لحصل العلم ضروريا (٢٢/ب) عندها، مع سبق العلم بالصانع، واعتقاد أنه المقتدر بقدرته على هذا الفن كقدرته على كل شيء.

الشرح

اعتراض، فإنه لما قال: تتنزل منزلة قرائن الأحوال(٣)، قيل له: العلم المترتب على قرائن الأحوال ليس نظريا حتى يتصور اختلاف العقلاء فيه، بل الحاصل على إثرها ضروريا. فلو كانت المعجزات تدل من جهة العادات، لاشترك المطلعون عليها في حصول العلم، وقد وقع الاختلاف ـ بعد الاطلاع ـ من الخلق الكثير. وهذا سؤال مخيل(٤).

فأجاب رحمه الله بأن قال: إنما يحصل العلم للمشتركين في كمال السبب، فأما الوقوف على بعض السبب، فلا يترتب العلم عليه(٥). وهذا بمثابة ما لو سمع بعض الناس أخبار التواتر، فإن العلم يحصل لهم، ولا يدل ذلك

التعليق

[١] في خ: كذلك.

[٢] في خ: ولو.

(٣) لم يقل ذلك صراحة، بدليل ما قاله بعد تقرير الاعتراض: «ونقول: قد أجرينا في أدراج الكلام أن المعجزات تجري مجرى قرائن الأحوال». البرهان (١/١٥٠س: ٨). والذي أجراه في أدراج الكلام عند حديثه على وجه دلالة المعجزة في (١/١٤٨س: ٧). وقال مثله الشهرستاني في نهاية الإقدام: ٤٢٢.

(٤) راجع هذا السؤال في: الإرشاد: ٣٢٨. ونهاية الإقدام: ٤٣٧. وغاية المرام: ٣٢٩.

(٥) راجع هذا الجواب في صورة مثال في: الإرشاد: ٣٢٩. ونهاية الإقدام: ٤٤٣. وغاية المرام: ٣٢٩.

وما أُتي منكر لصدق نبي حق إلا من جهات: منها ـ التردد في إثبات صانع مختار، ومنها ـ اعتقاد الواقع تخييلا، ومنها ـ اعتقاده موصولا إليه بالغوص على العلوم والإحاطة بالخواص. فأما من لم تخطر له هذه الفنون، وهدي للحق الواضح، واعتقد أن المعجزة فعل الله، ولا يتوصل إلى مثلها محتال، وقد وقعت على موافقة الدعوى، فإنه لا يستريب مع ذلك في صدق من ظهرت عليه المعجزة.

الشرح

على أن العلم المترتب على خبر التواتر ليس ضروريا[(١)].

وقوله: **(وما أتي منكر لصدق نبي [محق][(٢)]، إلا من جهات)**[(٣)] إلى آخره. يشير إلى أن كل منكر إنما ينكر، لاختلال بعض القيود في حقه. وهذا الذي ذكره ممكن، لكنه لم يدل عليه[(٤)]. ووجه تقرير الدليل فيه، الاستقراء للعوائد في المنكرين، فإن كلامهم قد أُسند إنكاره إلى جحد القيود أو بعضها. فقال بعضهم: ﴿إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ﴾[(٥)]. وقال بعضهم: ﴿هَٰذَا سَٰحِرٌ كَذَّابٌ﴾[(٦)]. وقال بعضهم: ﴿أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ٱكْتَتَبَهَا﴾[(٧)]. فكل مكذب قد قدح في المعجزة ولم يعترف بها.

وأما الأمر الثالث: وهو مدلولها، فقد قال قائلون: مدلولها كونه صادقا.

التعليق

(١) راجع في دعوى الضرورة في دلالة المعجزة: الاقتصاد في الاعتقاد: ١٢٤، ١٢٥. ومناهج الأدلة لابن رشد: ١٢١.

(٢) في البرهان: حق.

(٣) راجع البرهان (١/١٥١س: ٢، ٣).

(٤) راجع دليل ذلك في الإرشاد: ٣٣٠. ونهاية الإقدام: ٤٤٠. والاقتصاد في الاعتقاد: ١٢٤.

(٥) الآية (١٠٣) من سورة النحل.

(٦) في ت: إنما هو ساحر كذاب. والمثبت من الآية (٤) من سورة ص.

(٧) الآية (٥) من سورة الفرقان.

ولو خرق الله [سبحانه][1] العادة في إظهارها على أيدي الكذابين، لانسلَّت العلوم عن [الصدور][2]، كما سبق تمثيله في قرائن الأحوال.

الشرح

وهؤلاء لا يفتقرون إلى إثبات الكلام لله ﷻ(3). وقال قائلون: مدلولها كونه مصَدِّقاً، وهو الصحيح. فإنه قد ادعى واستدعى من الله تعالى ما يدل الخلق على صدقه، فيفعل فعلا مطابقا لدعواه، ليقوم مقام قوله: صَدَقَ. فلابد على هذا من إثبات الكلام الصدق(4).

وقوله: (**ولو خرق الله تعالى العادة بإظهارها على أيدي الكذابين، لانسلَّت العلوم عن الصدور**)(5). قال الشيخ: هذا كلام حسن، وذلك أن الأدلة العقلية والسمعية يترتب العلم [فيها](6) على استتمام النظر في الدليل(7).

وأما العلم المترتب على قرائن الأحوال، فلا سبيل إلى ضبطها حتى يحصل من ضبطها ترتب العلم عليها(8). وهذا كالعلم المترتب على خبر التواتر، والشبع المترتب على الأكل، والري المترتب على الشرب(9). وكذلك كل علم

التعليق

[1] ساقطة من خ.

[2] في خ: الصدق.

(3) راجع ص: ٤٤٤ هامش: ٦.

(4) راجع أدلة هذا القول في الإرشاد: ٣٣٣ - ٣٣٧. والاقتصاد في الاعتقاد: ١٢٤، ١٢٥. وغاية المرام: ٣٣٠، ٣٣١.

(5) راجع البرهان (١/١٥١س: ٩، ١٠).

(6) ساقطة من ت. والسياق يقتضيها.

(7) راجع ص: ٤٢٠ - ٤٢٢ من هذا الجزء.

(8) القرائن حصرها بعضهم في ثلاث: عادية وعقلية وحسية. وكلها غير مفيدة للعلم بنفسها. راجع حاشية السعد على العضد (٢/٥٢). وشرح الكوكب المنير (٢/٣٢٥وما بعدها). وقارن هذا بما قرره الشارح في ص: ٤٧٦ هامش: ٤ من هذا الجزء.

(9) في هـذا التمثيل نظر، فإن العلم المترتب على خبر التواتر ضروري على الصحيح.=

ونقول بعد هذين الأصلين: الأصل في السمعيات كلام الله تعالى، وهو مستند قول النبي [ﷺ][1]. ولكن لا يثبت عندنا كلام الله

الشرح

مترتب على أسباب غير مضبوطة. وإنما يستدل على جريان السبب بكماله بالعلم المترتب عليه(٢). فإذا ظهرت المعجزة، وحصل العلم بصدق المدعي، أَمِنَّا من كونه كاذبا، لحصول العلم بصدقه(٣).

فإذا أظهرها الله تعالى على أيدي الكذابين، لم يخلق العلم المترتب عليها(٤). وكذلك القول في الخبر المتواتر الذي يترتب العلم عليه، فإن كانوا كذلك، أو كان فيهم (٣٣/أ) كاذب، لم يخلق الله تعالى له العلم بالصدق(٥).

قال الإمام: (**ونقول بعد هذين الأصلين: الأصل في السمعيات: كلام الله**

التعليق

= وأما الأمثلة الأخرى، فالعلم الحاصل عقبها عادي أو حسي، والإخبار عنها يفيد العلم أيضا. راجع شرح البدخشي والأسنوي (٢/٢١٣، ٢١٥).

[١] في خ: عليه السلام.

(٢) راجع ص: ٤٥٠ هامش: ٣. و ص ٤٧٦ هامش: ٥.

(٣) لكن محل النزاع هو في كيفية حصول العلم بصدق المدعي، هل هو عادي أو عقلي؟ فإن عددناه من جنس العلوم الحاصلة بقرائن الأحوال، فهو عادي. وإن عددناه من جنس العلوم الحاصلة بوجه دليل التخصيص بالتصديق، فهو عقلي. لأنه كما لم يختلف وجه الدليل العقلي على أصل الإرادة بأصل التخصيص، لم يختلف وجه الدليل على وجه تعلق الإرادة بتخصيص التصديق. قاله الشهرستاني في نهاية الإقدام: ٤٣٤، ٤٤١، ٤٤٣.

(٤) لكن يبقى السؤال واردا: لماذا لا يخلق الله تعالى العلم المترتب عليها، والعادة يصح خرقها؟ وإنكار ذلك يؤدي إلى التعجيز على أصولكم، لاسيما وقد جوزتم إضلال الله لخلقه؟ ولهم في الانفصال عن هذا أجوبة لا تخلو من هروب في نفي الحكمة في أفعال الله تعالى. راجع في أجوبتهم: نهاية الإقدام: ٤٤٠ - ٤٤٢. والاقتصاد في الاعتقاد: ١٢٥. وغاية المرام: ٣٣٦. ومسلم الثبوت وشرحه (٢/١١٠).

(٥) نفس السؤال يتوجه عليه ههنا. وأيضا فإنه عدَّ خبر التواتر من القرائن التي لا سبيل إلى ضبطها، فكيف يترتب العلم عليه وهو غير منضبط؟

تعالى إلا من جهة من يثبت صدقه بالمعجزة، إذا أخبر عن كلام الله تعالى. فمآل السمع إلى كلام الله تعالى. وهو متلقى من جهة رسول الله ﷺ. ومستند الثقة بالتلقي منه ثبوت صدقه. والدال على صدقه المعجزة، والمعجزة تدل من جهة نزولها منزلة التصديق بالقول، وذلك مستند إلى اطراد العرف في أعقاب القرائن للعلم. وثبوت العلم بأصل الكلام لله تعالى يدل عليه وجوب اتصاف العالم بالشيء بالنطق الحق الصدق عما هو عالم به. فإذا ذكرنا في مراتب السمعيات الكتاب، فهو الأصل (٢٣/أ). وإذا ذكرنا السنة، فمنها تُلُقي الكتاب، والأصل الكتاب.

الشرح

[تعالى][١]، وهو مستند قول [الرسول عليه السلام][٢]) إلى قوله (فمنها تُلُقي الكتاب، والأصل الكتاب)[٣]. قال الشيخ: قوله: الأصل في السمعيات كلام الله. قد تقدم الكلام قبل هذا على أنه لا حاكم على الحقيقة، باعتبار الشرع إلا الله عز وجل، فالحكم يرجع إلى كلام الله القديم[٤]. وإذا قلنا: أَمَرَ الرسول، أو القاضي، فبمعنى أنهم يبلغون أحكام الله عز وجل، لا أنهم مستبدون بحكمٍ من قِبَل أنفسهم. فإذا جردوا النظر، وميَّزوا الحكم، بَانَ أن الحاكم هو الله تعالى خاصة، وإن نظروا إلى المبلِّغ المُعرِّف، فهو الرسول خاصة، فإن الله تعالى إنما علمنا أحكامه بواسطة الرسل، ولا حاكم إلا الله، ولا مبلغ إلا الرسول عليه السلام[٥].

التعليق

(١) في ت: سبحانه.

(٢) في البرهان: النبي ﷺ.

(٣) راجع البرهان (١/١٥١س: ١٢ - ص: ١٥٢س: ٩).

(٤) راجع ص: ٤٦٥ هامش: ٤.

(٥) راجع نفس هذا الكلام في ص: ٢٧٠ من هذا الجزء.

فأما الإجماع فقد أسنده معظم العلماء إلى نص الكتاب، وذكروا قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [الآية][١]. وهذا عندنا ليس على رتبة الظواهر، فضلا عن ادعاء منصب النص [فيها][٢]. وإنما يتلقى الإجماع من أمر متعلق بالعادة أولا، فإن علماء الدهر إذا قطعوا أقوالهم جزما في مظنون، وعلم استحالة التواطؤ منهم، فالعرف يقضي باستناد اعتقادهم واتفاقهم إلى خبر مقطوع به عندهم. وسيأتي ذلك مفردا في كتاب «الإجماع»، [إن شاء الله تعالى][٣].

الشرح

قال الإمام: (وأما الإجماع فقد أسنده معظم العلماء) إلى قوله (عنينا به المتواتر النص الذي ثبت أصله وفحواه قطعاً)(٤). قال الشيخ ﷺ: قوله: إن الآية ليست على مرتبة الظواهر(٥). اقتصاراً على الدعوى من غير أن يبين الوجه في ذلك. ولكن تقرير خروجها عن الظواهر من وجوه:

أحدها ـ أن «غير» لا تتعرف إلا بالإضافة إلى معرفة، إن تعددت الأغيار، باتفاق من أئمة اللسان(٦).

وإن انضبطت القسمة، فقد قال بعضهم: إن الإضافة في هذه الصورة إلى المعرفة تقتضي تعريفاً، كقوله تعالى: ﴿غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾(٧).

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] ساقطة من خ.

[٣] ساقطة من خ.

(٤) راجع البرهان (١٥٢/١س: ١٠ ـ ص: ١٥٣س: ١٠).

(٥) نفس المرجع (١٥٢/١س: ١٣).

(٦) راجع: مغني اللبيب (١٧٠/١).

(٧) الآية (٧) من سورة الفاتحة.

فإذاً ليس الإجماع في نفسه دليلا، بل العرف قاضٍ باستناده إلى خبر، والخبر مقبول من أمر الله [تعالى][١] بقبوله. وأمر الله تعالى من كلامه، وكلامه متلقى من رسوله [ﷺ][٢]، وصدق رسوله من مدلول تصديق الله [تعالى][٣] إياه بالمعجزة.

الشرح

وهذا هو اختيار ابن السراج(٤). وأطلق آخرون القول بأن «غير» لا تتعرف بالإضافة. وهذا القول أقرب إلى العربية من جهة أن التعيين لم يأت من جهة الإضافة، وإنما جاء من الحصر، حتى أن من لا يعرف الحصر لا يدله اللفظ على التعيين(٥). فإذا ثبت ذلك من المذهبين، فـ﴿غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾(٦)، لا تتعرف بهذه الإضافة، إذ الأغيار ههنا كثيرة: من الكفر والشقاق، والخروج على الأئمة، والمخالفة في الأحكام، وارتكاب محرمات الشريعة، إلى غير ذلك(٧).

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] ساقطة من خ.

[٣] ساقطة من خ.

(٤) هو محمد بن سهل، أبو بكر النحوي، المعروف بابن السراج، أحد أئمة النحو المشهورين. أخذ عن المبرد، وأخذ عنه جماعة. نقل عنه الجوهري في «الصحاح» في مواضع عديدة. له تصانيف مشهورة منها كتاب «الأصول» وشرح «كتاب سيبويه» و«الشعر والشعراء» وغيرها. توفي سنة (٣١٦) هـ. راجع ترجمته في الفهرست: ٩٢. ووفيات الأعيان (٣/٤٦٢). وبغية الوعاة (١/١٠٩). وشذرات الذهب (٢/٢٧٣). وراجع رأيه في مغني اللبيب (١/١٧٠).

(٥) راجع المسألة في: الإنصاف في مسائل الخلاف (١/٢٨٧). ومغني اللبيب (١/١٦٩ - ١٧٣).

(٦) جزء من الآية (١١٥) من سورة النساء.

(٧) راجع في أوجه الاعتراض على الآية: المستصفى (١/١٧٥). وإحكام الآمدي (١/١٥٠). وشرح العضد (٢/٣١). وشرح الأسنوي (٢/٢٨٢). ومسلم الثبوت وشرحه (٢/٢١٤). وإرشاد الفحول: ٧٤.

وقد جاء عن النبي ﷺ: «من غشنا فليس منا»[1]. و«سباب المؤمن فسوق، وقتاله كفر»[2]. و«من حمل علينا السلاح فليس منا»[3]. فهذه كلها غير سبيل المؤمنين.

الوجه الثاني ـ أنه قال: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[4]. فهل الجملتان [شرطا جزاء][5]، أو كل واحدة شرط مستقل، ويكون الكلام اشتمل على ذكر أحد الجملتين، ولم يذكر جزاء الأخرى لدلالة الكلام عليه؟ فعلى التقدير الأول، لا يكون في [الآية][6] تعرض لمخالفة أهل الإجماع على انفرادها، وإنما يكون فيها ظهور على التقدير الثاني[7].

الثالث ـ هو أن سياق الآية يدل على أنه أُريد بغير طريق المؤمنين، ما يرجع إلى المناصرة والمعاضدة والجهاد وإعلاء كلمة الإسلام. فإن الآية إنما سيقت لهذا الغرض، فإن لم يكن ظاهرا، فهو محتمل، على أن أقصى الممكن فيه تسليم ظاهره. ولا يصح **(٣٣/ب)** الاستدلال على القطعيات بالظواهر، فإن الظاهر ملتحق في محل طلب العلم بالمجملات[8].

التعليق

(١) رواه مسلم. راجع صحيح مسلم بشرح النووي (١٠٩/٢).

(٢) متفق عليه. راجع صحيح البخاري مع الفتح (٤٦٤/١٠). وصحيح مسلم بشرح النووي (٥٤/٢).

(٣) متفق عليه. راجع صحيح البخاري مع الفتح (١٩٢/١٢). وصحيح مسلم بشرح النووي (١٠٧/٢).

(٤) الآية (١١٥) من سورة النساء.

(٥) في ت: شرط الجزاء.

(٦) في ت: الأدلة. والمثبت هو الصواب.

(٧) راجع في الكلام على الآية مراجع هامش: ٥ من الصفحة السابقة. وانظر إحكام الفصول للباجي: ٤٣٧ ـ ٤٤٦. والمعتمد (٧/٢ ـ ١٤). والتمهيد لأبي الخطاب (٢٢٨/٣ ـ ٢٣٥). وشرح الكوكب المنير (٢١٥/٢).

(٨) المراجع السابقة.

وما ذكرناه من الخبر في أثناء الكلام، عنينا به [الخبر][١] المتواتر النص، الذي ثبت أصله وفحواه قطعا.

فأما خبر الواحد، إن عُدَّ من مراتب السمعيات، فلا نعني بذكره أنه يستقل بنفسه، ولكن العمل عنده يستند إلى خبر متواتر، وإلى إجماع مستند إلى الخبر المتواتر، وكذلك القول في القياس.

وبالجملة أصل السمعيات: كلام الله تعالى، وما عداه طريق نقله أو مستند إليه.

الشرح

وأما ما ذكره الإمام ههنا، فإن ذلك يتضمن استقصاء مسائل الإجماع، وهذا له كتاب تام، فليؤخر إلى موضعه. وبقية الكلام قد تقدم.

قال الإمام: **(وما ذكرناه من الخبر عنينا به: التواتر النص)**(٢). قد تقدم أيضاً الكلام على ذلك، ووجه الاشتراط، واختلاف الأصوليين في الاحتراز بهذه القيود، والإضراب عنها(٣).

قال الإمام: **(وأما الخبر الواحد)** إلى قوله **(طريق نقله أو مستند إليه)**(٤). قال الشيخ أيده الله: قد تقدم الكلام أيضاً على هذا. وهل يقطع بالعمل عند خبر الواحد، أو يظن الحكم بمقتضاه؟ بما يغني عن الإعادة(٥).

وقوله: **(وما عداه طريق نقله)**(٦). يعني الكتاب والسنة جميعاً، فإنه إذا

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) راجع البرهان (١/١٥٣س: ٩).

(٣) راجع ص: ٢٧٠، ٢٧١ من هذا الجزء.

(٤) انظر البرهان (١/١٥٣س: ١١ - ص: ١٥٤س: ٢).

(٥) راجع ص: ٢٧٠ من هذا الجزء.

(٦) راجع البرهان (١/١٥٤س: ١).

فهذا بيان العقلي المحض، والسمعي المحض، والمتوسط بينهما.

فإن قيل: قد أثبتم النطق لله [تعالى][١] بالعقل المحض، وقد عددتموه فيما تقدم من الرتبة المتوسطة. قلنا: الرتبة المتوسطة صدق الرسول [ﷺ][٢] المتعلق بالمعجزة، والذي (٢٣/ب) ذكرناه قبلُ من ثبوت الصدق متوسطا، فإياه عنينا، إذ لا يثبت حكم إلهي سمعي إلا بعد تقديم العلم بوجوب الصدق لله [تعالى][٣]. فلو كان الصدق لله [تعالى][٤] في نفسه ثبت بالسمع، ومستند كل سمع كلام الله تعالى، لأدى ذلك إلى إثبات الكلام بالكلام. وهذا لا سبيل إليه، ولا ينتظم العقد فيه. وصدق الرسول [ﷺ][٥] لا يرتبط بالسمع أيضا، وإنما يتردد بين حكم العرف وقضايا العقل.

فصل

قال الأصوليون: الأدلة العقلية هي التي يقتضي النظر التام فيها العلم بالمدلولات. وهي تدل لأنفسها، وما هي عليه من صفاتها. ولا

الشرح

دل على كلام نفسه بألفاظ تتلى، سُمِّي كتاباً، وإن كان بلفظ لا يُتلى، سمع من الرسول عليه السلام سُمِّي سنة، والمستند إليه هو الإجماع.

قال الإمام: (فهذا بيان العقلي المحض) إلى قوله (وإلا فليس في حقيقة

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] ساقطة من خ.

[٣] ساقطة من خ.

[٤] ساقطة من خ.

[٥] ساقطة من خ.

يجوز تقديرها غير دالة، [كالفعل][١] الدال على القادر، والتخصيص الدال على المريد، والإحكام الدال على العالم، فإذا وقعت هذه الأدلة، دلت لأعيانها من غير حاجة إلى قصد قاصد إلى نصبها أدلة.

وأما السمعيات، فإنها تدل بنصب ناصب إياها أدلة. وهي ممثلة باللغات والعبارات الدالة على المعاني، عن توقيف من الله [تعالى][٢] فيها، أو اصطلاح صدر عن الاختيار.

وتمام الغرض في ذلك: أن المعقولات تنقسم إلى [البدائه][٣]، وهي التي يهجم العقل عليها من غير احتياج إلى تدبر، وإلى ما لابد فيه من فرط تأمل. فإذا تقرر على سداده، أعقب العلم الضروري، إن لم يطرأ آفة. ثم ليس في العقليات على الحقيقة انقسام إلى جلي وخفي، فإن قصاراها كلها العلم (٢٤/أ) الضروري، ولكن يتطرق إليها نوعان من الفرق: أحدهما ـ أن الشيء قد يحوج إلى مزيد تدبر لبعد القريحة عن معاناة الفكر في أمثاله. [ولا][٤] شيء طال الفكر فيه أو قصر، إلا تجريد الفكر في جهة الطلب. فهذا نوع من الفرق بين النظرين.

الشرح

النظر العقلي المفضي إلى العلم تفاوت)(٥). قال الشيخ: هذا الكلام من الإمام أورده حكاية عن الأصوليين، وإلا فمذهبه أن العلوم ضرورية(٦). والضروري لا يقبل الاستدلال.

التعليق

[١] في خ: كالعقل.

[٢] ساقطة من خ.

[٣] في خ: البداية.

[٤] في خ: فلا.

(٥) المرجع السابق (١/١٥٤س: ٢ ـ ص: ١٥٧س: ٤).

(٦) المرجع نفسه (١/١٢٦س: ٣).

والنوع الثاني ـ أن الناظر قد يبغي شيئا نازحا بعيدا يقع بعد عشر رتب مثلا من النظر، ويطول الزمان في استيعاب معناها. وقد يطرأ على الناظر في الأواخر نسيان الأوساط والأوائل، فيتخبط النظر. وقد يكون المطلوب في الرتبة الثالثة مثلا، فيقرب المدرك، ولا [يتوعر][١] المسلك، ولا يطرأ من الذهول في ذلك ما يطرأ على من يتعدد عليه رتب النظر، ويطول الزمان في استيعاب جميعها على الطالب قبل مطلوبه، فهذا هو تفاوت النظر والناظر، وإلا فليس في حقيقة النظر العقلي المفضي إلى العلم تفاوت.

الشرح

وقولهم: تدل لأنفسها[٢]. كلام متجوز به، فإن العدم قد يدل ولا نفس له، وإنما يعنون بذلك: وجوب الارتباط عقلاً[٣].

واعتذار الإمام عندما حكم بكون العلوم ضرورية في سبب التفاوت في الإدراك، فإن الشيء قد يحوج إلى مزيد تدبر، كيف يفتقر في الضروري إلى تدبر[٤]؟ فإن قال قائل: التدبر يرجع إلى النظر، فقد بينا أن النظر على أصله لا يتأتى[٥].

وأما الوجه الثاني[٦] من تعدد الرتب، فكأنه يقول: لا بُعْد في اشتراط الترتيب في العلوم الضرورية، ويكون الترتيب فيها لابد منه[٧]. قلنا: يلزم على

التعليق

[١] في المطبوع: يتوعو.

(٢) نفس المرجع (١/١٥٥س: ٤).

(٣) وكذلك قال المقترح. راجع النكت على البرهان (٢٨/أ).

(٤) راجع البرهان (١/١٢٦س: ٤).

(٥) راجع ص: ٤٤٦ من هذا الجزء.

(٦) في البرهان: النوع الثاني. راجع البرهان (١/١٥٦س: ٩).

(٧) راجع في كيفية حصول الرتب: الشامل: ١٠٥.

ثم البرهان ينقسم إلى: البرهان المستد، وإلى البرهان الخلف.

فأما البرهان المستد: فهو النظر المفضي بالناظر إلى [عين][١] مطلوبه. وبرهان الخلف: هو الذي لا يهجم بنفسه على تعيين المقصود، ولكن يدير الناظر المقصود بين قسمي نفي وإثبات، ثم يقوم البرهان على استحالة النفي، فيحكم الناظر بالثبوت، أو يقوم على استحالة الثبوت، فيحكم الناظر بالنفي.

والأحكام الإلٰهية كلها تستند إلى [برهان][٢] الخلف، وبيان ذلك بالمثال: أن من اعتقد على الثقة صانعاً، ثم ردد النظر بين كونه في جهة، وبين استحالة (٢٤/ب) ذلك عليه، فلا يهجم النظر على موجود لا في جهة. ولكن يقوم البرهان القاطع على استحالة قديم في جهة، فيترتب عليه لزوم القضاء بموجود لا في جهة.

وإذا تكلمنا في مسالك العقول من غير فرض الكلام في الإله

الشرح

أن الرتبة الأولى إذا حصلت، فتحصل الرتبة الثانية ضرورة وبديهة، إذ العلوم ضرورية، والشرط ـ وهو الترتيب ـ قد وجد. فلا يستقيم هذا الكلام مع إنكار الاستدلال(٣).

قال الإمام: (**ثم البرهان ينقسم إلى البرهان المستد**) إلى قوله (**وقد رسمه الأصوليون وطوَّلوا أنفاسهم فيه، فنبدأ به**)(٤). قال الشيخ: انقسام البرهان على

التعليق

[١] في المطبوع: يتوعو.

[٢] في المطبوع: البرهان.

(٣) لكن في تقسيم الإمام المعقولات إلى قسمين، وقال عن القسم الثاني منها: هو ما لابد فيه من فرط تأمل، ما يشعر بعدم إنكاره الاستدلال، ثم بين الفرق بين النظرين بنوعين من الفرق. راجع البرهان (١/١٥٥وما بعدها).

(٤) راجع البرهان (١/١٥٧س: ٥ ـ ص: ١٥٨س: ١١).

[سبحانه][1] وصفاته، فالنظر المستد يجري في جميع مطالب العقل إلا في شيئين: أحدهما ـ ما يتعلق بأحكام الأزل ونفي الأولية. والثاني ـ ما يتعلق بنفي الانقسام عن الجوهر الفرد.

فهذا القدر كافٍ في التنبيه على مسالك العقول والسمع. واستكمال ذلك يستدعي طرفاً من الكلام صالحاً في البيان، ومعناه، فقد رسمه الأصوليون، وطولوا أنفاسهم فيه، ونحن الآن نبتدئ به، بعون الله وتوفيقه.

الشرح

ما ذكره صحيح. ومذهبه أن الدليل لا يرجع إلى مجرد النظر(٢)، فكيف يستقيم البرهان إذ لا برهان؟ وقضاؤه بأن الأحكام الإلٓهية كلها ترجع إلى برهان الخلف(٣). فقد بينا أن من الأدلة على الأحكام الإلٓهية ما يرجع إلى [المستد](٤) الاستدلالي بالإيجاد والتخصيص(٥).

وقوله: (**إن البرهان المستد يجري في غير الإلهيات في جميع مطالب العقل، إلا ما استثناه**)(٦). دعوى مجردة عن البرهان. وأما **أحد** ما استثناه من

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) راجع البرهان (١/١٣٨)، ص ٤٥٠ من هذا الجزء.

(٣) انظر البرهان (١/١٥٧س: ١٢). وقال المقترح في التعليق عليه: «هذا ليس بسديد، فإن الأحكام الإلٓهية ما يوجد من المستد، فإن دلالات الصفات بعضها على بعض، ودلالة التخصيص على الإرادة، وكذلك الإرادة على العلم، فهذه دلالة مستدة، وليست من برهان الخلف». راجع النكت على البرهان (٢٨/ب).

(٤) في ت: المستدرك.

(٥) راجع ص: ٤٥٠ من هذا الجزء.

(٦) راجع البرهان (١/١٥٨س: ٥).

[الكتاب الأول][1] - القول في البيان

الكلام في هذا الفصل يتعلق بثلاثة فنون: أحدها - في ماهية البيان والاختلاف فيه، والثاني - في مراتب البيان، والثالث - في تأخير البيان عن مورد اللفظ إلى وقت الحاجة.

مسألة:

اختلفت عبارات الخائضين في هذا الفن في معنى البيان:

فذهب بعض من ينسب إلى الأصوليين إلى أن البيان: إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي والوضوح. وهذه العبارة، وإن كانت محومة على المقصود، فليست مرضية؛ فإنها مشتملة على ألفاظ مستعارة، كالحيز والتجلي، وذوو البصائر لا يودعون مقاصد الحدود إلا في عبارات هي قوالب لها، تبلغ الغرض (٢٥/أ) من غير قصور ولا ازدياد، يفهمها المبتدئون ويحسنها المنتهون.

الشرح

أحكام الأزل(٢) ونفي الأولية، فهو راجع إلى أحكام الإلٓهية(٣).

وأما **الثاني**، وهو كون الجوهر الفرد لا ينقسم، فلا يتلقى إلا من برهان الخلف، فإن العقل لا يقف على حد، ولا يمنع من قسمته، ولكن يقول: لو انقسم إلى غير نهاية (٣٤/أ)، لدخل غير المتناهي الوجود، وبراهين من هذا الجنس(٤). ودخول ما لا يتناهى الوجود محال.

قال الإمام: (القول في البيان) إلى قوله **(إذا استقل كلامه بالإبانة**

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) هو استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي. راجع التعريفات: ١٧.

(٣) راجع كتاب الشامل: ٢٥٦.

(٤) راجع في مسألة انقسام الجوهر: الشامل: ١٤٣. والمحصل: ١١٦. والمواقف: ١٨٦.

وقال قائلون: البيان هو العلم، وهو غير مرضي؛ فإن الإنسان ينهي الكلام إلى حد البيان، ويحسن منه أن يقول: تم البيان، وإن لم يفهم المخاطب، وقد يقول: بينتُ، فلم يتبين.

والقول المرضي في البيان: ما ذكره القاضي [أبو بكر][١] حيث قال: البيان هو الدليل. ثم الدليل ينقسم إلى العقلي والسمعي، كما نفصل القول فيه. والله [سبحانه وتعالى][٢] مبين الأمور المعقولة بنصب الأدلة العقلية عليها. والمسمع المخاطب مبين للمخاطب ما يبغيه، إذا استقل كلامه بالإبانة والإشعار بالغرض. فهذا منتهى المقصود في هذا الفن.

الشرح

والإشعار بالغرض. فهذا منتهى المقصود في هذا الفن)(٣). قال الشيخ رضي الله عنه: ظاهر كلامه أن أصحاب العبارة الأولى(٤) والثالثة(٥) متفقون، وإن كان أحد اللفظين أكثر احترازا، وليس الأمر كذلك. بل القائل الأول يرد البيان إلى الاستدلال بالدليل، والإرشاد إلى جهة دلالته. والثالث رد البيان إلى نفس الدليل، على أن لفظ الدليل مشترك عند المتكلمين، فإنه قد يطلق على الدال، وقد يطلق على الدلالة، وهذا الثاني هو اختيار القاضي رحمه الله(٦). والأمر في ذلك قريب، وإنما ترجع المسألة فيه إلى اللفظ(٧).

التعليق

[١] ساقط من خ.

[٢] ساقط من خ.

(٣) انظر البرهان (١/١٥٩س: ١ - ص: ١٦٠س: ٩).

(٤) نفس المرجع (١/١٥٩س: ٧، ٨).

(٥) نفس المرجع (١/١٦٠س: ٥).

(٦) راجع التمهيد: ١٤. والمستصفى (١/٣٦٥). وراجع ص: ٢٦٧ هامش: ٥من هذا الجزء.

(٧) راجع في الكلام على حد البيان: المستصفى (١/٣٦٤). وإحكام الآمدي (٢/١٧٧).=

[مراتب البيان][1]

فأما الكلام في مراتب البيان، فلا نجد بداً من نقل المقالات فيه؛ ليكون الناظر خبيراً بها، ثم نذكر عند نجازها المختار عندنا. [إن شاء الله تعالى][2].

قال الشافعي ﷺ في باب البيان في كتاب «الرسالة»: «المرتبة الأولى في البيان - لفظ ناصٌّ منبه على المقصود من غير تردد، وقد يكون مؤكداً. واستشهد في هذه المرتبة بقوله سبحانه وتعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾. فهذا في أعلى مراتب البيان.

والمرتبة الثانية - كلام بين واضح في المقصود الذي سيق الكلام له، ولكن يختص بدرك معانيه وما فيه، المستقلون وذوو البصائر. واستشهد بآية الوضوء، فإنها واضحة، ولكن في أثنائها حروف لا يحيط بها إلا بصير بالعربية.

الشرح

قال الإمام: (فأما الكلام في مراتب البيان) إلى قوله (والاكتفاء بذكر الإجماع أولى، ولا دفع للسؤال)(٣). قال الشيخ: الكلام واضح كله. وما اعترض به أبو بكر(٤) على الشافعي غير لازم، وذلك أن الشافعي رحمه الله

التعليق

= والمسودة: ٥٧٢. وشرح العضد (١٦٢/٢). وشرح البدخشي (١٤٨/٢). وشرح الكوكب المنير (٤٣٨/٣). وإرشاد الفحول: ١٦٧.

[١] عنوان ساقط من خ.

[٢] ساقط من خ.

(٣) راجع البرهان (١٦٠/١س: ١٠ - ص: ١٦٣س: ٣).

(٤) هو محمد بن داود بن علي بن خلف الظاهري، أبو بكر، كان فقيها أديبا شاعرا، مناظرا=

المرتبة الثالثة ـ ما جرى له ذكر في الكتاب، وبيان تفصيله محال على المصطفى ﷺ، [وهو كقوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾. فتفصيله قدراً، وذكر مستحقه، محال على رسول الله عليه الصلاة والسلام][١]. (٢٥/ب) ولكن الأمر به ثابت في الكتاب.

والمرتبة الرابعة ـ الأخبار الصحيحة التي لا ذكر لمقتضياتها في كتاب الله تعالى، وإنما متعلقها من الكتاب قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾.

والمرتبة الخامسة ـ القياس المستنبط مما ثبت في الكتاب والسنة.

فهذه مراتب تقاسيم البيان عنده، فكأنه ﷺ آثر ارتباط البيان بكتاب الله تعالى من كل وجه. ولهذا قال في صفة المفتي: من عرف كتاب الله تعالى نصا واستنباطا، استحق الإمامة في الدين. فهذا مسلك الشافعي(٢) في ترتيب مراتب البيان.

الشرح ———

عَدَّ ما تستند إليه الأحكام مباشرة. والمراتب السابقة كلها كذلك. وأما

التعليق ———

= ظريفا، خلف أباه في حلقته. له تصانيف كثيرة في مذهب أبيه منها: «الوصول إلى معرفة الأصول»، وكتاب «الإنذار» وكتاب «الأعذار». وغيرها. توفي سنة (٢٩٧)هـ. راجع ترجمته في الفهرست: ٣٠٥. وطبقات الفقهاء للشيرازي: ١٧٥. ووفيات الأعيان (٣/٣٩٠).

[١] ما بين [ ] ساقط من خ.

(٢) هو أبو عبد الله، محمد بن إدريس بن العباس بن شافع، الإمام المجتهد صاحب المذهب المعروف. صاحب الفضائل والمناقب الكثيرة. أشهر مصنفاته: «الأم» في الفقه، و«الرسالة» في الأصول. توفي رحمه الله سنة (٢٠٤) هـ. راجع ترجمته في الفهرست: ٢٩٤. وطبقات الفقهاء: ٧١. ووفيات الأعيان (٣/٣٠٥). والديباج: ٢٢٧. وطبقات الشافعية لابن السبكي (١/٩٢). وكتب مناقبه.

وقال أبو بكر بن داود الأصفهاني: أغفل الشافعي [رحمه الله][١] في المراتب الإجماعَ، وهو من أصول أدلة الشريعة. فإن تكلف متكلف وزعم أن الإجماع يدل من حيث استند إلى الخبر، فاكتفى بذكر الأخبار، فهلا ذكر الإجماع أولا، واكتفى بذكره عن القياس، لا لاستناده إليه، [فالقياس مستند إلى الإجماع، وهو مستند إلى الخبر][٢]، وقد عدَّه الشافعي؟ ولو ذكر الإجماع لكان أقرب، إذ هو أعلى من القياس[٣]. ثم كان يندرج القياس تحت متضمنات الإجماع. ولا دفع للسؤال.

الشرح

الإجماع فهو على الحقيقة ليس دليل الحكم، وإنما هو دليل دليله(٤). وهذا واضح إذا ظهر مستند الإجماع. وإن لم يظهر مستنده، فقد يظن الظان أن الحكم أُسند إليه مباشرة، وليس كذلك. بل إنما يثبت الحكم، لصحة العصمة في المستند. والإجماع يدلنا على طريق لا نص فيه، ولا دليل سواه. وإن كنا نعلم نفي بقية الأدلة.

ولو كان الإجماع كذلك، لتصور أن ينعقد الإجماع ويكون حجة مع فقدان تلك الطرق، وفرض ذلك محال، لأنه يناقض العصمة؛ إذ [يكونوا](٥) قد حكموا من غير دليل. وقد قال الشافعي رحمه الله ما أشرنا إليه، فقال في كتاب القياس: «[لا أرى](٦) للصحابة في القراض [مستندا](٧) إلا ما صح عن

التعليق

[١] ساقطة من خ.
[٢] ما بين [ ] ساقط من خ.
[٣] في خ زيادة: والاكتفاء بذكر الإجماع أولا.
(٤) يريد ـ والله أعلم ـ أن الإجماع ليس هو دليل الحكم على الحقيقة، إنما دليل الحكم هو مستند الإجماع، والإجماع دليل على وجود مستند الحكم، فهو دليل الدليل.
(٥) في ت: يكون.
(٦) في البرهان: لا أدري.
(٧) في البرهان: أصلا.

وذكر بعض الأصوليين صنفا آخر من الترتيب، فقال: الرتبة الأولى - النص. والثانية - الظاهر المحتمل التأويل. والثالثة - اللفظ المتردد بين احتمالين، من غير ترجيح وظهور في أحدهما، كالقرء ونحوه.

الشرح

رسول الله ﷺ في المساقاة»[1]. يقول: إنهم سلكوا فيه مسلك القياس. قيل: هذا منه قلب لمجاري القياس، فإن سبيل القياس الصحيح اعتبار المختلف فيه بالمتفق عليه. وهذا اعتبر المتفق عليه بالمختلف فيه[2].

قال الشافعي: الإجماع لا ينعقد [هزلا][3]. وتمام التقرير يقتضي الالتفات إلى الأدلة التوقيفية، نقلية أو قياسية. فإليها يستند أهل الإجماع. فتبين بهذا سقوط السؤال[4]. وسيأتي مقررًا بأبلغ من هذا في ذلك المكان، إن شاء الله تعالى، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

قال الإمام: (**وقد ذكر بعض الأصوليين صنفاً آخر من الترتيب**) إلى قوله

التعليق

(١) راجع البرهان (٢/٩٠٧س: ٤).

(٢) المرجع السابق (١/٩٠٧س: ٦).

(٣) في ت: هذلا. والتصحيح من البرهان (٢/٩٠٧س: ١٢).

(٤) يريد سؤال أبي بكر بن داود. وهو في البرهان (١/١٦٢س: ٧). والإمام يرى أن السؤال لازم للشافعي، والشارح لا يرى ذلك، ودفعه بما ذكره. وهو الصحيح بدليل ما ذكره الشافعي نفسه في كتابه «الرسالة» عند ترتيبه للأدلة. راجع الرسالة: ٥٩٨، ٥٩٩. وقال المقترح رحمه الله أيضا: «في دفع السؤال جوابان: **أحدهما** - ما قاله بعض أصحاب الشافعي: أن الإجماع دليل النص، وقد ذكر النص. فإن قيل: فينبغي أن لا يذكر أيضاً القياس، لأنه مستند إلى النص. قلنا: هذا لا يرد، لأن الإجماع دل على عين ما دل عليه النص، فاستغنى بذكر أحدهما عن الآخر، بخلاف القياس، فإنه إنما دل على وجوب العمل به، وليس دالاً على مدلوله، فلذلك أفرده بالذكر. **الثاني** - هو أن من المحتمل أن يكون الشافعي تعرض لمراتب البيان الموجودة في كل عصر، والإجماع لم يوجد في عصر النبي ﷺ فلهذا أغفله». راجع النكت على البرهان (٢٩، ٣٠/أ). وراجع أيضاً جواب الزركشي في إرشاد الفحول: ١٧٢.

وهذا ساقط، فإن ما ذكره هذا القائل آخرا من المجملات، وهو نقيض البيان، والظاهر ليس بيانا أيضا مع تطرق (٢٦/أ) الاحتمال إليه، ولو ما قام من القاطع على وجوب العمل به، لما اقتضى بنفسه عملا.

وقال قائلون: المرتبة الأولى [فيها][١] - لفظ الشارع [ﷺ][٢]. والثانية - فحوى فعل الشارع [ﷺ][٣] الواقع بيانا، كصلاته مع قوله: «صلوا كما رأيتموني أصلي». والمرتبة الثالثة - في إشارة [الرسول][٤] ﷺ، كما صح في الحديث أنه [ﷺ][٥] قال: «الشهر هكذا وهكذا وهكذا». فأشار بأصابعه العشر، وحبس واحدة في الثالثة. والمرتبة الرابعة - الكتابة، وهي دون الفعل والإشارة، لما يتطرق إليها من الإيهام والتحريف، لاسيما مع الغيبة. والمرتبة الخامسة - في المفهوم، وهو ينقسم إلى مفهوم الموافقة والمخالفة، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

والسادسة - في القياس، وهو ينقسم إلى ما في لفظ الشارع [ﷺ][٦] إشارة إليه، كقوله: «أينقص الرطب إذا يبس؟» [فقالوا: نعم

الشرح

(في لفظ الشارع له ذكر. ثم له مراتب، لسنا لها الآن)(٧). قال الشيخ: هذا الترتيب غير صحيح، فإنه قدم لفظ الشارع مطلقاً على الفعل الواقع بياناً(٨). وقد

التعليق

[١] في خ: فمنها.
[٢] في خ: عليه السلام.
[٣] ساقطة من خ.
[٤] في خ: رسول الله.
[٥] ساقطة من خ.
[٦] ساقطة من خ.
(٧) راجع البرهان (١/١٦٣س: ٤ - ص: ١٦٤س: أخير).
(٨) المرجع السابق (١/١٦٥س: ٩).

يا رسول الله، فقال: فلا إذاً»][1]. [فكان][2] ذلك إيماء إلى تعليل فساد البيع بما يتوقع من النقصان عند الجفاف. وإلى ما ليس في لفظ الشارع [ﷺ][3] له ذكرٌ. ثم له مراتب لسنا لها الآن.

الشرح

يكون اللفظ ظاهراً، وقد يعلم بالقرائن ما قصد بالفعل، [فكيف يصح التقديم مطلقاً(٤)؟ والإشارة (٣٤/ب) أيضاً فعل](٥) اقترن به القول للبيان، فلم تأخرت عن قضية الصلاة الواقعة بياناً(٦)؟

وكذلك تأخير المفهوم عن العموم مع [أنه](٧) يؤخر من جهة كونه من توابع اللفظ، لا من جهة مفهومه(٨).

وكذلك القول في القياس، إذ لا يصح أن يقدم كل لفظ على كل قياس، إلا أن يكون المقصود أنه لولا شرعيته، لم تدل الألفاظ على أحكام الفروع، ولم تستند إليها، فيكون لهذا وجه(٩). فأما أن يعتقد الترتيب في قوة الدليل وضعفه، فغير صحيح.

التعليق

[١] ما بين [ ] ساقط من خ.
[٢] في خ: وكان.
[٣] ساقطة من خ.

(٤) راجع في أدلة تقديم الفعل على القول: إحكام الفصول للباجي: ٣٠٣. وشرح العضد (٢/١٦٢). وشرح الكوكب المنير (٣/٤٤٣).
(٥) ما بين [ ] مكرر في ت.
(٦) راجع في وجه البيان بالإشارة: اللمع: ٥٣. وشرح تنقيح الفصول: ٢٧٩. وشرح الكوكب المنير (٣/٤٤٤). وإرشاد الفحول: ١٧٣.
(٧) في ت: أن.
(٨) راجع في وجه البيان بالمفهوم: اللمع: ٥٣. وشرح تنقيح الفصول: ٢٧٨. وإرشاد الفحول: ١٧٣.
(٩) راجع في وجه البيان بالقياس: اللمع: ٥٣. وشرح تنقيح الفصول: ٢٧٨. وشرح الكوكب المنير (٣/٤٤٧). والمسألة كما قال المقترح رحمه الله: «مبنية على اختلاف الأصوليين في أن النص على التعليل، هل هو نص على التعميم أم لا؟ من =

والقول الحق عندي: أن البيان هو الدليل. وهو ينقسم إلى العقلي والسمعي. فأما العقلي، فلا ترتيب فيه على التحقيق في الجلاء والخفاء، وإنما يتباين من الوجهين المقدمين في التعدد، [دون][1] الاحتياج إلى مزيد فكر وتروٍّ.

فأما السمعيات، فالمستند فيها المعجزة، وثبوت العلم بالكلام الصدق الحق لله [سبحانه][2] وتعالى. فكل ما كان أقرب إلى المعجزة، فهو أولى بأن يقدم، وما بعد في الرتبة أخر.

وبيان ذلك: [أن كل][3] ما يتلقاه من لفظ رسول الله ﷺ من رآه، فهو مدلول المعجزة من غير واسطة، والإجماع (٢٦/ب) من حيث يشعر بخبر مقطوع به يقع ثانياً، والمدلولات المتلقاة من الإجماع، ومنها خبر الواحد والقياس يقع ثالثاً. ثم لها مراتب في الظنون، ولا تنضبط. وإنما غرضنا ترتيب البيان، ومن ضرورة البيان تقدير العلم. فإن قيل: لِمَ لَمْ تعدوا كتاب الله تعالى؟ قلنا: هو مما تلقي من رسول الله ﷺ، فكل ما يقوله الرسول، فمن الله تعالى. فلم

الشرح

قال الإمام: (والقول الحق عندي أن البيان: هو الدليل. وهو ينقسم إلى العقلي والسمعي. فأما العقلي، فلا ترتيب فيه على التحقيق في الجلاء والخفاء،

التعليق

= قال إنه نص على التعميم، فليس الحكم عنده مأخوذ من القياس، بل هو مأخوذ من النص في جميع الصور. ومن قال بأنه ليس نصا على التعميم، كان الحكم عنده مأخوذا من القياس». راجع النكت (٣٠/ب).

[١] في البرهان: وفي.

[٢] ساقطة من خ.

[٣] ساقطة من خ.

يكن لذكر الفصل بين الكتاب والسنة معنى. فهذا منتهى الغرض في تقسيم البيان، [والله المستعان][١].

مسألة: في تأخير البيان

اعلم أن البيان لا يسوغ تأخيره عن وقت الحاجة، والمعني به توجه الطلب التكليفي، فإذا فرض ذلك، استحال أن يؤخر بيان المطلوب. ولو فرض ذلك، لكان مقتضيا تكليف ما لا يطاق. وقد سبق القول في استحالته.

وأما تأخير البيان إلى وقت الحاجة عند ورود الخطاب، فجائز عند أهل الحق. ومنع المعتزلة ذلك، وأوجبوا اقتران البيان بمورد الخطاب. والكلام عليهم يحصره ثلاثة أقسام: أحدها ـ البرهان الحق.

الشرح

وإنما يتباين من الوجهين) إلى آخر المسألة(٢). هذا الكلام واضح، لا يحتمل أكثر من هذا.

قال الإمام: (مسألة: في تأخير البيان) إلى قوله **(ولو بيَّن لهم أوَّلاً لفسدوا)**(٣). قال الشيخ: اختلفت مذاهب المعتزلة في تأخير البيان إلى وقت الحاجة. فمنهم من منع ذلك عموماً، ومنهم من فرَّق بين العام والمجمل، فقال: يجوز تأخير بيان المجمل، إذ لا يحصل منه تجهيل، ولا يجوز تأخير بيان العموم، لما فيه من إلباس. ومنهم من عكس ذلك، وقال: يجوز تأخير بيان العموم، لما فيه من أصل الفائدة. بخلاف المجمل، فإن وروده لا فائدة فيه بحال. ومنهم من جوَّز في الأحكام، لقبولها النسخ، وهو عندهم يرجع إلى

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) راجع البرهان (١/١٦٥س: ١ ـ ص: ١٦٦س: ٣).

(٣) راجع البرهان (١/١٦٦س: ٤ ـ ص: ١٦٧س: ٨).

فنقول: لا يمتنع ما منعتموه وقوعاً وتصوراً، وليس كامتناع المستحيلات، وفرض اجتماع المتضادات، فلئن فرض استحالته، فهو ملتقى على زعمكم من فن الاستصلاح، والقول بالصلاح والأصلح فرع من فروع مذهبهم في التقبيح والتحسين العقليين، وقد استأصلنا قاعدتهم في ذلك فيما يدعونه من ذلك، على أن معتضدهم فيما يدعونه من ذلك (٢٧/أ) الرجوع إلى [معاقلات][١] العقلاء.

الشرح

البيان، دون الوعد والوعيد(٢).

والقول الحق يقتضي جواز تأخير [الجميع](٣). والقوم منعوه [بناء](٤) على قواعد التحسين والتقبيح(٥). [هذا](٦) تقرير مأخذ [الخصم](٧) والاعتراض عليه. ولا يحصل من مثل هذا علم، إلا أن يثبت بالبرهان انحصار المأخذ، ثم يبطل ذلك، فيحصل منه أن الحاكم متحكم، ولكن لا يحصل من هذا القول

التعليق

[١] في خ: معاملات.

(٢) راجع أقوال المعتزلة في: المعتمد (٣١٥/١). وانظر فيمن وافق المعتزلة: التبصرة: ٢٠٧، ٢٠٨. واللمع: ٥٣، ٥٤. وإحكام الفصول للباجي: ٣٠٣. والوصول لابن برهان (١٢٤/١). وإحكام الآمدي (١٨٢/٢). وإرشاد الفحول: ص: ١٧٤.

(٣) في ت: الجمع. والمثبت هو الصواب. وراجع في مذهب الجواز مطلقاً وأدلته في المراجع السابقة: وأيضاً المستصفى (٣٦٨/١). وشرح العضد (١٦٤/٢). وشرح تنقيح الفصول: ٢٨٤. وشرح البدخشي والأسنوي (١٥٢/٢ ـ ١٥٦). والتمهيد في تخريج الفروع على الأصول للأسنوي: ٤٢٩. وشرح الكوكب المنير (٤٥٣/٣). ومسلم الثبوت وشرحه (٤٩/٢).

(٤) ساقطة من ت. والسياق يقتضيها.

(٥) يظهر ذلك من قول أبي الحسين البصري في عرضه لأدلة الجمهور: «لو قَبُح تأخير البيان...» راجع المعتمد (٣٢٣/١، ٣٢٤). وراجع شرح تنقيح الفصول: ٢٨٣.

(٦) في ت: ولكن هذا.

(٧) في ت: للخصم.

وليس ببدع أن يقول القائل: ربما يعلم الله [تعالى][١] صلاح عباده في أن يبهم عليهم الخطاب حتى يعتقدوه مبهما، ثم إذا استمروا، بيَّن لهم التفصيل عند الحاجة. ولو بيَّن لهم أوَّلاً، لفسدوا، فيبطل ما ذكروه من كل وجه. فهذا مسلك.

الشرح

بطلان المذهب قطعاً، إلا ببرهان يقوم على إبطاله. وليس في إبطال المآخذ المعينة، بطلان كل ما يقدر مأخذاً. ولو قطعنا ببطلان كل مأخذ، لم يحصل العلم ببطلان المذهب، إذ يحتمل أن يكون صحيحاً، ولم يتفق لقائله الوقوف على دليله، أو يكون مما لا دليل عليه(٢). ومن أين يلزم أن يكون كل شيء مدلولا عليه؟ ومن أين يلزم أن يكون كل دليل يعرفه الحاكم؟ فلا يحصل من مثل هذا علم في العقليات. نعم، يكون هذا الطريق نافعاً في السمعيات، من حيث تقرر أن الله تعالى لا يحكم على العباد بحكم حتى ينصب لهم عليه دليلاً(٣). فإذا علم انتفاء الأدلة، علم نفي الحكم، لاستحالة تكليف ما لايطاق، إما عقلاً، وإما سمعاً(٤).

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) حاصل هذا الكلام يرجع إلى ما قرره الإمام في نظرية له حيث قال: «إنه يبعد أن يصير أقوام كثيرون إلى مذهب لا منشأ له من شيء. ومعظم الزلل يأتي أصحاب المذاهب من سبقهم إلى معنى صحيح، لكنهم لا يسبرونه حق سبره ليتبينوا بالاستقراء أن موجبه عام شامل أو مفصل». راجع البرهان (٤٩٦/١). وكأن الشارح يعيب على الإمام هنا طريقته في النقد، لأنه سد باب الاستدلال على الخصوم، ولا يلزم من بطلان الدليل بطلان المذهب. وراجع في انتقاد هذا المسلك. المستصفى (٣٦٩/١وما بعدها).

(٣) وهذا منشأ خلاف أيضاً. فالمعتزلة عندهم من التكليف بالمحال التكليف من غير دليل، فيستحيل على الله تعالى أن يوقع عبده في مفسدة، فلا يؤخر البيان عن وقت الحاجة، نفياً لهذه المفسدة. ومخالفوهم يجوزون ذلك.

(٤) قارن هذا بما قاله الشارح في ص: ٣٢٧ من هذا الجزء.

والمسلك الثاني - يتعلق بمناقضتهم [مذهبهم][1] هاهنا بأصلهم في النسخ، فإن النسخ عندهم بيان مدة التكليف، ولم يكن هذا البيان مقترنا بمورد الخطاب الأول، وليس لهم عن هذا جواب.

الشرح

ولكن الدليل على أنه ممكن، صحة وجوده، فإن المستحيل لا يتصور وجوده بحال، ويصح للواحد منا أن يأمر عبده ووكيله بخطاب عام، وهو يقصد تخصيصه بعد ذلك، لمصلحة يراها، أو بخطاب مجمل، [وهو](٢) يقصد بيانه بعد ذلك. ولو كان [ذلك](٣) مستحيلا، لم يتصور بوجه(٤).

قال الإمام: (الثاني(٥): **يتعلق بمناقضتهم مذهبهم ههنا بأصلهم في النسخ، [فإنه](٦) عندهم: بيان مدة التكليف. [وليس هذا](٧) البيان مقترنا بمورد الخطاب الأول. وليس لهم عن هذا جواب**)(٨). قال الشيخ وفقه الله: ما ذكره الإمام غير (٣٥/أ) لازم للقوم، فإن البيان هو الدليل على حسب ما مر(٩). وإذا كان كذلك، لم يمنع ورود دليل، وإنما الممتنع أن يكون الدليل يتعرض للدليل الأول، إما بتخصيص أو بتفسير(١٠). فأما إذا كان لا يتعرض له، وإنما يتضمن قضية أخرى، فلا مانع من ذلك. والنسخ عند المعتزلة لا يتعرض للفظ

التعليق

[١] في خ: لمذهبهم.

(٢) في ت: فهو.

(٣) ساقطة من ت.

(٤) راجع في هذا التقرير: الوصول لابن برهان (١٢٦/١). والنكت على البرهان (٣٠/ب).

(٥) في البرهان: والمسلك الثاني.

(٦) في البرهان: فإن النسخ.

(٧) في البرهان: ولم يكن.

(٨) راجع البرهان (١٦٧/١س: ١٠ - ١٢).

(٩) في ص: ٤٩٨ من هذا الجزء.

(١٠) أي هذا هو الذي يمنعه المعتزلة.

والمسلك الثالث ـ يتعلق بمطالبتهم بما رأينا الشرع عليه، فنقول: قد ورد الأمر [بالحج][١]، ولم يقترن به تفاصيله جملة واحدة، وكذلك القول في الصلاة وغيرها من قواعد الشريعة. فلم يبق لمذهبهم متعلق. فإن قالوا: مخاطبة المكلف بما لا يفهم، لا فائدة فيه. قلنا: هذا عين المذهب. وفيما ذكرناه ما يبطله.

الشرح

الأول بحال، فإن الذي دل عليه اللفظ الأول لا يرفع. نعم، [إذا](٢) كانوا يجوزون [ورود](٣) مثله، فالخطاب الثاني منع مثل الحكم الأول من الورود. يدل على ذلك ورود النسخ على النص الذي لا يقبل البيان بوجه(٤). فإذاً البيان يرجع إلى إزالة ظاهر أو اشتراك مجمل. وهذان النوعان هما اللذان منعهما القوم(٥).

قال الإمام: (**والمسلك [الثالث](٦): يتعلق بمطالبتهم**) إلى قوله (**ثم يفسر لهم في وقت الحاجة**)(٧). قال الشيخ: هذا المسلك الشرعي مقطوع به تواتراً

التعليق

[١] في خ: بالحد.

(٢) ساقطة من ت. والسياق يقتضيها.

(٣) في ت: ورد.

(٤) يريد بهذا الرد على المعتزلة الذين يشترطون في تأخير بيان النسخ أن يشعر عند الخطاب بنسخه. فقال: لقد ورد الأمر بأشياء، ثم نسخت، ولم يقرن الإشعار بشيء منها، بأنه ينسخه فيما بعد، كقوله تعالى: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ﴾. نسخ بقوله تعالى: ﴿فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ﴾. وكقوله تعالى: ﴿مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾. نسخ بقوله تعالى: ﴿أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾. وانظر التبصرة: ٢٠٩. والوصول لابن برهان (١/١٢٥).

(٥) وأجاب المقترح أيضاً عن إلزام الإمام فقال: «ليس كما ذكر، بل يمكنهم الجواب بأن يقولوا: الصيغة في صورة النسخ لا إجمال فيها، فإن المأمور مبين جملة وتفصيلا، غاية أن الإبهام في شيء لم يذكر، ولا حرج في ذلك على المكلف، بخلاف ما نحن فيه، فإن الإجمال في نفس الصيغة الدالة على المطلوب». راجع النكت (٣١/أ).

(٦) في ت: الثاني. وهو سهو.

(٧) راجع البرهان (١/١٦٨س: ١ ـ أخير).

فإن قالوا: مخاطبة العربي بلفظ محتمل في اللغة، كمخاطبة الأعجمي بالعربية. قلنا: ونحن لا نمنع من ذلك إذا فهم [العجمي][١] على الجملة أنه مأمور، والعجم مأمورون بأوامر الله تعالى وأوامر رسوله [ﷺ][٢]، ثم [يفسر][٣] لهم في وقت الحاجة.

الشرح

واستفاضة، فإنا نعلم بالضرورة أن تفاصيل الصلاة، وما تفتقر إليه من شروط وبيان أركانها، وما تتوقف صحتها عليه، من قراءة، أو طهارة، وستر عورة، واستقبال قبلة، وما يقدح في صحتها من المفسدات، وكذلك الزكاة، والصيام، والحج، وما يتعلق بالبيع، والنكاح، وما يصح تزويجه، وما شروط العقد، مما لا يمكن أن يبين في وقت واحد(٤). وهذه الطرق تجري على جميع المذاهب، ولا يفرق بين عام ومجمل، ولا بين حكم ووعيد(٥).

تبقى المسألة مع المجوزين، اختلفت مذاهبهم في جواز التدريج في البيان. فقال قائلون: إذا شرع، وجب أن يبين الجميع، فإن اقتصاره على إخراج صورة من العموم، يوهم كون الباقي مقطوعا باستقراره(٦). وهذا أيضاً باطل من وجهين:

أحدهما ـ أن من توهم ذلك تاماً، فقد أخطأ كمن توهمه أوَّلاً، والسابق

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] ساقطة من خ.

[٣] في خ: نفسر.

(٤) هذا أقوى دليل للمجوزين، ولا سبيل إلى إنكاره، وإن تطرق الاحتمال إلى أحد هذه الأمثلة، بتقدير اقتران البيان، فلا يتطرق إلى الجميع. راجع في هذا الاستدلال: المستصفى (١/٣٧٢، ٣٧٣).

(٥) قوله على جميع المذاهب، فيه نظر، لأن المعتزلة يخالفون في ذلك.

(٦) راجع حجة هذا الرأي في: المستصفى (١/٣٨١). وإحكام الآمدي (٢/١٩٦). وشرح العضد (٢/١٦٧وما بعدها). وشرح الأسنوي (٢/١٦١). وشرح الكوكب المنير (٣/٤٥٥).

القول في اللغات ومأخذها وذكر ألفاظ جرى رسم الأصوليين [بالكلام][١] عليها.

الشرح

من الأدلة يقضي عليه(٢).

الثاني - أنه قد نقل في الشريعة أنه كان [يبين](٣) ما تدعوا الحاجة إلى بيانه، فلما سئل عن الاستطاعة، فقال: «زاد وراحلة»(٤). ولم يتعرض لأمن الطريق في ذلك الوقت، وإن كان شرطا(٥). بل كان عليه السلام لا يعتني بالبيان وقت توجه الخطاب اعتناءه بوظائف النقل، فضلا عن المقترنات(٦).

وقد منع قوم تأخير المخصص عن اللفظ العام، بناء على غير هذا الأصل، مصيراً منهم إلى أنه لو تجرد اللفظ عن القرائن، لكان نصا في الاستغراق، فيرجع ذلك إلى استحالة بيان النصوص(٧). وهذا الأصل سيأتي الكلام عليه بعد هذا، إن شاء الله تعالى(٨).

قال الإمام: (القول في اللغات ومأخذها) إلى قوله (ونحن نذكر الآن

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) راجع هذا الجواب في: المستصفى (٣٨١/١). وإحكام الآمدي (١٩٦/١). وشرح العضد (١٦٨/٢).

(٣) ساقطة من ت. والسياق يقتضيها.

(٤) أخرجه الشافعي في الأم (٩٦/٢). وفي الرسالة: ١٩٧. والترمذي (٣١٣). وابن ماجه (٢٨٩٧). والدارقطني (٢١٥/٢ - ٢١٨). والحاكم (٤٤٢/١). وانظر فقه الحديث في: شرح السنة (١٤/٧). ونيل الأوطار (١٢/٥). وتلخيص الحبير (٢٢١/٢).

(٥) راجع هذا الدليل في: المستصفى (٣٨١/١وما بعدها).

(٦) راجع شرح تنقيح الفصول: ٢٨٧.

(٧) راجع هذه المسألة في: المعتمد (١٣٣/١). والمستصفى (١٥٢/٢). وإحكام الآمدي (١٩٦/٢). وشرح العضد (١٦٧/٢). وشرح تنقيح الفصول: ٢٨٧. وشرح الأسنوي (١٦١/٢). وشرح الكوكب المنير (٤٥٥/٣). وفواتح الرحموت (٥١/٢).

(٨) انظر: (١٤٦/٢).

اعلم أن معظم الكلام في الأصول يتعلق بالألفاظ والمعاني، أما المعاني، فستأتي في كتاب القياس، [إن شاء الله تعالى][1].

وأما الألفاظ، فلابد من الاعتناء بها، فإن الشريعة عربية، ولن يستكمل المرء خلال (٢٧/ب) الاستقلال بالنظر في الشرع ما لم يكن ريانا من النحو واللغة، ولكن لما كان هذا النوع فنا مجموعا ينتحى ويقصد، لم يكثر منه الأصوليون، مع مسيس الحاجة إليه، وأحالوا مظان الحاجة على ذلك الفن، واعتنوا في فنهم بما أغفله أئمة العربية، واشتد اعتناؤهم بذكر ما اجتمع فيه إغفال أئمة اللسان، وظهور مقصد

الشرح

مسائل على شرط هذه الترجمة، إن شاء الله تعالى)(٢). قال الشيخ: قوله: معظم الكلام في الأصول يتعلق بالألفاظ والمعاني(٣). لم يرد بذلك عموم المعاني المعقولة، فإنه لو أراد ذلك، لم يبق من أصول الفقه شيء. وإنما أراد المعاني القياسية. وإذا كان كذلك، لم يكن معرفة وضع الفقه ومعرفة عرف الشريعة مكتفى به في علم الأصول، لِتَعَلُّقِ الكلام فيه بطرف صالح من المعقولات. فلذلك قال: معظم الكلام(٤).

وقوله: لما كان فناً مجموعاً ينتحى ويقصد، لم يكثر منه الأصوليون(٥).

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) راجع البرهان (١/١٦٩س: ١ ـ أخير).

(٣) راجع ما قاله القرافي في الفروق (١/٢).

(٤) «وفي كلامه أيضاً إشارة إلى أن من الكلام على أصول الفقه ما لا يتعلق بالألفاظ ولا بالمعاني، وهو الجواز والاستحالة، ومثل تكليف ما لا يطاق وأمثاله». قاله المقترح في النكت (٣١/ب).

(٥) انظر البرهان (١/١٦٩س: ٧). مع اختلاف بسيط.

الشرع. وهذا [كالكلام][١] على الأوامر والنواهي، والعموم والخصوص، وقضايا الاستثناء، وما يتصل بهذه الأبواب. ولا يذكرون ما ينصه أهل اللسان إلا على قدر الحاجة الماسة التي لا عدول عنها. ونحن نذكر الآن مسائل على شرط [هذه][٢] الترجمة، إن شاء الله[٣].

الشرح

اكتفاء بما ذكره أهل اللسان، إلا أن تدعوه ضرورة إلى ذكر شيء مما ذكره أهل اللسان، ولا يجدون بداً من الكلام عليه، كالكلام على «من» الزائدة (٣٥/ب)، هل تكون مؤكدة للنفي(٤)؟ وغير ذلك. ثم صرفوا عنايتهم لما لم يذكره أئمة اللسان، وإن كان من اللغة، لأن أئمة اللسان لم يقصدوا إلى معرفة مدلولات الألفاظ، وإنما قصدوا النطق على حسب ما نطق [به](٥) أهل اللسان، حتى إنهم يتكلمون على الكلمة باعتبار إعرابها، وغير ذلك، وإن كانوا لا يفهمون المدلول في اللغة(٦). واللغوي المحض الباحث عن [معرفة](٧) [مدلولات الألفاظ](٨) لا يحسن صنعة الإعراب وعلم التصريف. وقصد الأصوليون إلى شرح المدلول، باعتبار الألفاظ التي ظهر مقصد الشرع فيها، ليحصل الغرض من فهم مقصود الشرع بألفاظه.

التعليق

[١] في خ: الكلام.
[٢] ساقطة من خ.
[٣] في خ زيادة: تعالى.
(٤) راجع شروط زيادة «من» في: مغنى اللبيب (٣٥٨/١).
(٥) ساقطة من ت. والسياق يقتضيها.
(٦) في هذا الكلام مبالغة ظاهرة، إلا أن يريد بعض أئمة اللسان، ويريد أيضاً بعض الألفاظ الشرعية.
(٧) في ت: معرفة (قو). ولعلها (مد). والباقي سقط من الناسخ.
(٨) ساقطة من ت. ولعل المثبت يسد النقص السابق. وراجع في نفس المسألة: شرح الكوكب المنير (٤٩/١، ٥٠).

مسألة:

اختلف أرباب الأصول في مأخذ اللغات، فذهب ذاهبون إلى أنها توقيف من الله [تعالى][١].

وصار صائرون إلى أنها [تثبت][٢] اصطلاحا وتواطؤا، وذهب الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني [رحمه الله][٣] في طائفة من الأصحاب إلى أن القدر الذي يفهم منه [قصد][٤] التواطؤ لابد أن يفرض فيه [[٥] التوقيف. والمختار عندنا أن العقل يجوِّز ذلك كله، فأما تجويز التوقيف، فلا حاجة إلى تكلف دليل فيه. ومعناه أن يثبت الله سبحانه وتعالى في الصدور علوما بديهية بصيغ مخصوصة بمعان، فيتبين العقلاء الصيغ ومعانيها. ومعنى التوقيف فيها أن يلقوا وضع الصيغ على حكم الإرادة والاختيار.

الشرح

قال الإمام: (مسألة: اختلف أرباب الأصول في مأخذ اللغات. فذهب قوم إلى أنها توقيف من الله تعالى)(٦) إلى قوله ([وإذا احتمل الكلام الأمرين، لم يكن فيه حجة](٧)). قال الشيخ: قد تردد الناس في البحث عن هذه المسألة، هل لها تعلق بأصول الفقه، أو لا فائدة فيها(٨)؟ والصحيح عندنا أنه لا فائدة

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] في خ: ثبتت.

[٣] ساقطة من خ.

[٤] في خ: قدر.

[٥] من هنا يبدأ السقط من نسخة خ.

(٦) راجع البرهان (١/١٧٠س: ١ - ٣).

(٧) ما بين [ ] ليس في البرهان بلفظه، ولكن بمعناه. راجع البرهان (١/١٧١س: ٣).

(٨) راجع الخلاف في ذلك: المستصفى (١/٣٢٠). وحاشية البناني (١/٢٦٩). والموافقات (١/٤٣). وحاشية العطار (١/٣٥٢).

وأما الدليل على جواز وقوعها اصطلاحا، فهو أنه لا يبعد أن يحرك الله تعالى نفوس العقلاء لذلك، ويعلم بعضهم مراد بعض، ثم ينشئون على اختيارهم صيغا، وتقترن بما يريدون [في][1] أحوال لهم وإشارات إلى مسميات، وهذا غير مستنكر. وبهذا المسلك ينطق الطفل على طول ترديد المسمع عليه ما يريد تلقينه وإفهامه.

فإذا ثبت الجواز في الوجهين، لم يبق لما تخيله الأستاذ رحمه الله وجه. والتعويل في التوقيف وفرض الاصطلاح على علوم تثبت في النفوس. فإذا لم يمتنع ثبوتها، لم يبق لمنع التوقيف والاصطلاح بعدها معنى. ولا أحد يمنع جواز ثبوت العلوم الضرورية على النحو المبين. فهذا حظ الأصول من هذه المسألة.

الشرح

فيها، وذلك أن كل أمر يستوي العلم به وعدمه، بالإضافة إلى حصول أمر آخر، فلا حاجة إلى علمه في تحصيل مطلوبه. وقد بينا(٢) أن الاحتياج إلى معرفة اللغة العربية، إنما احتيج إليه بالإضافة إلى فهم الأحكام، وقد أمرنا الله تعالى بتنزيل أحكامه على ما نفهمه من اللغة العربية، إلا أن يثبت للشرع تصرف في بعضها، فيجب التنزيل على ما قرره الشارع من اللغة. على ما سيأتي مفصلاً، إن شاء الله تعالى(٣).

وإذا (٢/ب)(٤) كان كذلك، [فمفهومها لا يختلف، سواء كانت](٥)

التعليق

[١] ساقطة من المطبوع والسياق يقتضيها.

(٢) راجع ص: ٢٥٨ من هذا الجزء.

(٣) في ص: ٥١١ من هذا الجزء. والمسألة في البرهان (١/١٧٤س: ١).

(٤) من هنا تبدأ نسخة المدينة المنورة المرموز لها بحرف (م) ومن الورقة٢وجه ب. والموافقة للورقة٣٥وجه ب س: ١٣من النسخة التركية المرموز لها بحرف (ت).

(٥) ما بين [ ] غير واضح في (م) من أثر البلل.

فإن قيل: فإذا أثبتم الجواز في الوجهين عموما، فما الذي اتفق عندكم وقوعه؟ قلنا: ليس هذا الآن مما يتطرق إليه بمسالك العقول، فإن وقوع الجائز لا يستدرك إلا بالسمع المحض، ولم يثبت عندنا سمع قاطع فيما كان من ذلك. وليس في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ دليل على أحد الجائزين، فإنه لا يمتنع أن اللغات لم يكن يعلمها، فعلمه الله تعالى إياها، ولا يمتنع أن الله تعالى أثبتها ابتداء وعلمه إياها.

الشرح

اصطلاحاً أو توقيفاً. ولذلك قال بعض الأصوليين[1]: الكلام عليها في الأصول فضول. نعم، تظهر فيها فائدة واحدة[2] تتعلق بإنكار الغلط في الإطلاق وامتناعه. وهذا كإطلاق زيد قاتلاً مثلاً، وكون الخمر محرمة، مع قضاء العقول بأن مزهق الأرواح من الأشباح هو الله سبحانه[3]. وأن الأعيان لا تكون متعلق التحريم. فإن كانت توقيفاً من الله تعالى، استحال أن يكون الوضع لإزهاق الروح على التحقيق، بل إنما يكون معنى قتله، أي فعل عنده [فعلاً][4] يحصل عنده الموت، أو يكون القتل جعل عبارة عن زهوق النفس، فيكون قولنا: قتل زيد تجوزاً. كما قال تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[5]. فإنه لا يقال في هذا إنه جعل القرية اسماً للأهل، بل للقرية، وأضمر الأهل. فإن كانت اللغة اصطلاحاً،

التعليق

(١) قاله الغزالي في المستصفى (١/٣٢٠). ونقله عن الشارح - البناني في حاشيته (١/٢٦٩).

(٢) راجع في ثمرات أخرى للخلاف في: حاشية العطار (١/٣٢٥). وحاشية البناني (١/٢٦٩).

(٣) استفاد الشارح هذا المعنى من الإمام في البرهان (١/٢٨١س: ٥ - ٨).

(٤) في م: فلا.

(٥) الآية (٨٢) من سورة يوسف.

مسألة:

ذهب بعض من ينتمي إلى أصحابنا في طوائف من الفرق إلى أن اللغات لا يمتنع إثباتها قياسا. وإنما قالوا ذلك في الأسماء المشتقة كالخمر، فإنها من التخمير أو المخامرة، فقال هؤلاء: إن خصصت العرب في الوضع اسم الخمر بالخمر النية العنبية، فيجوز تسمية النبيذ المشتد خمرا، لمشاركته الخمر النية فيما منه اشتقاق الاسم.

والذي نرتضيه أن ذلك باطل، لعلمنا أن العرب لا تلتزم طرد الاشتقاق. وأقرب مثال إلينا أن الخمر ليس في معناها الإطراب، وإنما هي من المخامرة أو التخمير، فلو ساغ الاستمساك بالاشتقاق، لكان كل ما يخمر العقل أو يخامره ولا يطرب خمرا، وليس الأمر كذلك.

الشرح

أمكن الغلط على الواضع في المعقولات، كما وقع للمعتزلة[١]. وأمكن أيضاً أن يكون[٢] عالماً بالمدلولات، فيكون الاصطلاح على هذا التقرير كالتوقف[٣].

قال الإمام: (**مسألة: ذهب بعض من ينتمي إلى [أصحابنا]**[٤]) إلى قوله (**لا يجري هذا في محل النزاع قطعاً**)[٥]. قال الشيخ: هذه المسألة يحتاج إليها في الأصول[٦]، فإنه إذا ثبت عموم الاسم بطريق القياس اللغوي، اندرجت

التعليق

(١) لعله يريد أبا هاشم وأتباعه في ذهابهم الى أن وضع اللغة اصطلاحي. راجع مذهبهم وأدلته في: إحكام الآمدي (٥٧/١). وشرح العضد وحواشيه (١٩٤/١). وبيان المختصر (٢٧٨/١). وشرح الأسنوي (١٧٣/١). وحاشية البناني (٢٧٠/١). وإرشاد الفحول: ١٢، ١٣.

(٢) أي الواضع.

(٣) في إمكان الغلط. لكن على القول بأن الواضع هو الله تعالى لا يجوز عليه ذلك.

(٤) في م: بعض أصحابنا.

(٥) راجع البرهان (١٧٢/١س: ١ ـ ص: ١٧٣س: أخير).

(٦) راجع هذه المسألة وتحرير محل النزاع فيها: التبصرة٤٤٤. واللمع: ١٠. والمستصفى =

والقول الضابط فيه: أن الذي يدعي ذلك إن كان يزعم أن العرب أرادته ولم تبح به، فهو متحكم من غير ثبت ولا توقيف، فإن اللغات على خلاف ذلك، ولم يصح فيها ادعاء نقل. وإن كان يزعم أن العرب لم تعن ذلك، فإلحاق الشيء بلسانها، وهي لم ترده محال. والقائس في حكم من يبتدئ وضع صيغة.

فإن قيل: الأقيسة الحكمية يدور فيها هذا التقسيم، قلنا: أجل، ولكن ثبت قاطع سمعي على أنها متعلق الأحكام. فإن نقلتم قاطعاً من أهل اللسان اتبعناه.

الشرح

المسميات تحت العموم، ولم يحتج إلى القياس وشرائطه، حتى يكون قوله: حرمت الخمر، يتناول النبيذ. وكذلك اسم السارق يتناول النباش، فدخل تحت قوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾[1].

والأمر[2] في التقدير على ما ذكره الإمام [بلا][3] مزيد. هذا إذا ثبت اختصاص اللغة في أصل الوضع، ولم يثبت طرد القياس في اللغات بحال، فإنا نعلم من مذهب العرب أنهم لا يلتزمون طرد (٣٦/أ) الاشتقاق وإن كان الاسم مشتقاً، لأنهم قد يأخذون المحل قيداً في التسمية، فيسمون الفرس أدهما،

التعليق

= (٣٢٣/١)، (٣٣١/٢). والوصول لابن برهان (١١٠/١). والتمهيد لأبي الخطاب (٤٥٤/٣). وإحكام الآمدي (٤٣/١). وشرح العضد وحواشيه (١٨٣/١). والمسودة: ١٧٣، ٣٩٤. وشرح البدخشي والأسنوي (٣٢/٣، ٣٥). والتمهيد للأسنوي: ٤٦٨. وبيان المختصر (٢٥٥/١). وحاشية البناني (٢٧١/١). وحاشية العطار (٣٥٤/١). ومسلم الثبوت وشرحه (١٨٥/١). وشرح الكوكب المنير (٢٢٣/١). وإرشاد الفحول: ١٦.

(١) الآية (٣٨) من سورة المائدة.

(٢) في ت: كلمة «يتناول» بعد الآية. وهي ساقطة من م.

(٣) في م: فلا.

ثم السر فيه: أن الإجماع انعقد على وجوب العمل عند قيام ظنون القائسين. فلم تكن الظنون موجبة علما ولا عملا، وليس في اللغات عمل. فإن كنتم تظنون شيئاً، فلا نمنعكم من الظن، ولكن لا يصوغ الحكم بالظن المجرد. فإن تعلق هؤلاء بالأسماء المشتقة من حيث الأفعال، كأسماء الفاعلين والمفعولين التي تجري على قضية واحدة، فقد ثبت في هذه الفنون من طريق النقل اطراد القياس، فاتبعناه. ولا يجري هذا في محل النزاع قطعاً.

مسألة:

في ألفاظ استعملتها العرب، فجرت في ألفاظ الشارع ﷺ على

الشرح

لسواده، وكُمَيْتاً، لحمرته. والآدمي المتلون بذلك اللون أو الثوب، لا يستحق هذا الاسم.

فإذا لم [يطرد][1] ذلك في لغتها، بل وجد الانقسام، امتنع القياس مضافاً إليهم. وإن أطلق المطلق اللفظ، ولم يسنده إلى لغة العرب، لم يمتنع منه[2].

وأما أسماء الفاعلين والمفعولين، فقد ثبت عموم الاشتقاق منهم فيها، فلا يكون ذلك قياسا[3]. بل ذلك وضعٌ منهم، فثبت أن اللغة نقلٌ كلها.

قال الإمام: (مسألة[4]: **في ألفاظ استعملها العرب، وجرت في ألفاظ**

التعليق

(١) في ت، م: تطرد.

(٢) يريد: لم يقبل منه.

(٣) أي هذا لا يجري في محل النزاع. وانظر في مسألة اطراد الاشتقاق: شرح العضد (١٧٥/١). وشرح الكوكب المنير (٢١٢/١). وحاشية البناني (٢٨٣/١). ومسلم الثبوت وشرحه (١٩١/١).

(٤) راجع المسألة في: التبصرة: ١٩٥. والمستصفى (٣٢٦/١). والوصول لابن برهان (١٠٢/١). والتمهيد لأبي الخطاب (٨٨/١). وإحكام الآمدي (٢٧/١). وشرح =

أنحاء لم تعهده في اللغة المحضة: كالصلاة، والزكاة، والحج، والعمرة، وما في معناها. فالصلاة في اللسان: الدعاء. وقيل: هي ملازمة الشيء، من قولهم: صلي على النار واصطلى بها، ومنه المصلي في السباق.

والزكاة: هي النمو، والحج والعمرة: القصد. ثم الشارع سمى عبادة مخصوصة صلاة. وكذلك القول في أخوات هذه اللفظة، فما وجه ذلك؟ قال قائلون: نقل الشرع الألفاظ اللغوية عن حكم وضع اللسان إلى مقاصد الشرع. وقال آخرون: هي مقرة على حقائق اللغات، لم تنقل، ولم يزد في معناها، وهو اختيار القاضي أبي بكر رحمه الله.

الشرح

الشرح) إلى قوله (ومساق ما ذكره أن المسمَّى [بالصلاة][1]: الدعاء فحسب، وليس الأمر كذلك)[2]. قال الشيخ: ردَّ على القاضي من غير أن يذكر له مستنداً. وقد ذكر القاضي مستندين[3]:

أحدهما - أن هذه الألفاظ لغوية، وقد تُعُبِّدنا بفهم لغة العرب، فلو نقلها الشارع وجعل لها مدلولات أُخَر، لم يكن بدٌّ من بيان التغيير، وإلا [جرَّ][4] ذلك تلبيساً وتجهيلاً وتكليفاً بمحال.

الثاني - أن هذه الألفاظ مذكورة في القرآن، والقرآن عربي كلُّه، وإنما

التعليق

= تنقيح الفصول: ٤٣. وشرح العضد وحواشيه (١/١٦٢). والمسودة: ٥٦٢. وشرح البدخشي والأسنوي (١/٢٤٨ - ٢٥١). وبيان المختصر (١/٢١٤). وإرشاد الفحول: ٢١.

(١) غير واضحة في م.

(٢) راجع البرهان (١/١٧٤س: ١ - ص: ١٧٦س: ١).

(٣) ذكرهما أيضاً الغزالي في المستصفى (١/٣٢٧). والآمدي في الإحكام (١/٢٧، ٢٨).

(٤) في ت، م: حصل.

وذهب طوائف من الفقهاء إلى أنها أقرت، وزيد في معناها في الشرع. وقالت المعتزلة: الألفاظ تنقسم ثلاثة أقسام: أحدها ـ الألفاظ الدينية: وهي الإيمان والكفر والفسق. فهي عندهم منقولة إلى قضايا في الدين. فالإيمان في اللسان: التصديق، والكفر: من الكفر، وهو الستر، والفسق: الخروج. وهذا الذي ذكروه على قواعدهم في أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً ديناً، وليس كافراً أيضاً، وإنما هو فاسق.

والقسم الثاني ـ الألفاظ اللغوية: وهي القارة على قوانين اللسان. والقسم الثالث ـ الألفاظ الشرعية: وهي الصلاة والصوم، وأخواتها، فهي مستعملة في فروع الشرع.

الشرح

يكون اللفظ عربياً، إذا كان منطوقاً به، دالاً على مدلوله عندهم. فإذا جعل اللفظ عبارة عن غير مدلوله، أو عبارة [عن][1] مدلوله، [وغير مدلوله، أو عبارة عن بعض مدلوله][2]، فليس ذلك لغة العرب. ولو قال: أكرم العلماء، وأراد المجانين، لم يكن آتيا بلغة العرب، وإن كان لفظ العلماء لغوياً.

وقد وجَّه القاضي على نفسه [أسئلة][3] فقال: قال الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾[4]. قال المفسرون: أراد به صلاتكم نحو بيت المقدس[5]. وقال ﷺ: «الإيمان بضع وسبعون شعبة، أعلاها شهادة أن [لا إله إلا الله][6]،

التعليق

(١) في م: عن بعض.
(٢) ما بين [ ] ساقطة من م.
(٣) في ت، م: أسولة.
(٤) الآية (١٤٣) من سورة البقرة.
(٥) راجع تفسير الطبري (٣/١٦٧). وتفسير ابن كثير (١/١٩٢).
(٦) في م: لا إلاه إلا الله.

وسر مذهبهم في الدينية والشرعية يئول إلى ما حكيناه عن الفقهاء من أنها مقرة، زيد في معناها.

أما القاضي رحمة الله عليه، فإنه استمر على لجاج ظاهر، فقال: الصلاة: الدعاء، والمسمى بها في الشرع دعاء عند وقوع أقوال وأفعال، ثم الشرع لا يزجر عن تسمية الدعاء المحض صلاة، وطرد ذلك في الألفاظ التي فيها الكلام.

الشرح

وأدناها إماطة الأذى عن الطريق»[1]. فقال: هذا يجاب عنه بأن الصلاة دليل الإيمان، وكذلك إماطة الأذى عن الطريق أمارة للتصديق بالثواب، فيجوز تسميته إيماناً، وتسمية الشيء بما له تعلق به صحيح [لغة][2].

ووجَّه سؤالاً فقال: لا يفهم واضع اللغة من لفظ الصلاة إلا الدعاء، ويفهم منه في الشرع غير ذلك. قال القاضي: وهو المفهوم منه أيضاً في الشرع، ولكن شَرَط في الاعتداد به أموراً أُخَر من أقوال وأفعال. فالشرع تصرف بوضع الشرط، لا بتغيير الوضع. هذا تلخيص قوله[3].

أما ما احتج به من أن التغيير يفتقر إلى التعريف، فالأمر على ما قال، وقد حصل التعريف بقرائن الأحوال، وبيان الأعمال، والتكريرات والإشارات، إلى حدٍّ لا يبقى معه ريب في المفهوم[4].

التعليق

(١) الحديث أخرجه مسلم بلفظ: «أفضلها». مع التردد في العدد مع زيادة الحياء. انظر صحيح مسلم بشرح النووي (٦/٢). وحكى ابن حجر رواية: «أعلاها» عند مسلم كما ذكرها الشارح هنا. ولم أجدها. راجع فتح الباري (٥٣/١).

(٢) في ت، م: لغوي.

(٣) وكذلك قال الغزالي رحمه الله في المستصفى (٣٣٠/١).

(٤) راجع هذا الجواب في المستصفى (٣٣٢/١). والوصول لابن برهان (١٠٥/١). وإحكام الآمدي (٢٨/١). وشرح العضد (١٦٥/١). وبيان المختصر (٢٢١/١). وراجع حجة القاضي في المسألة: شرح تنقيح الفصول: ٤٣.

وهذا غير سديد؛ فإن حملة الشريعة مجمعون على أن الركوع والسجود من الصلاة، ومساق ما ذكره أن المسمى بالصلاة الدعاء فحسب، وليس الأمر كذلك.

الشرح

وأما قوله: [القرآن][1] عربي كُلُّه، لا عجمة فيه بوجه، فهذا خلاف أئمة اللسان بالنظر إلى المدلول والإعراب[2]. أما المدلول فإن: «الإستبرق» ليس في كلام العرب، وكذلك قال بعضهم: ليس «الأب» من كلام العرب[3]. وأما ما يتلقى من الإعراب، فمنع بعض الأسماء [من][4] الصرف، بناء على العجمة والتعريف، وهذا مقطوع به عند أهل هذا الفن[5]. وفي العجمة المانعة من الصرف كلام طويل يتعلق بفن العربية، وفي الموضع الذي يمنع. ولكن ما ذكرناه مقدار غرضنا.

وأما قوله: **(وإنما سميت إيمانا [لأنها][6] دليل الإيمان)**. فكلام [لا يصح][7]، إذ هو قياس في اللغة، **(٣/ب)** ونحن [قد][8] منعنا من إجراء

التعليق

(١) في م: عليها علامة شطب وكتب في الهامش كلمة: المعرب.

(٢) راجع الخلاف في المسألة: التبصرة: ١٨٠. والمستصفى (١٠٥/١). والوصول لابن برهان (١١٥/١). وإحكام الآمدي (٣٨/١). وشرح العضد وحواشيه (١٧٠/١). وبيان المختصر (٢٣٦/١). والمسودة: ١٧٤. ونزهة الخاطر (١٨٤/١). وحاشية البناني (٣٢٦/١). وحاشية العطار (٤٢٦/١). وشرح الكوكب المنير (١٩٢/١).

(٣) راجع الخلاف في المسألة: التبصرة: ١٨٠. والمستصفى (١٠٥/١). والوصول لابن برهان (١١٥/١). وإحكام الآمدي (٣٨/١). وشرح العضد وحواشيه (١٧٠/١). وبيان المختصر (٢٣٦/١). والمسودة: ١٧٤. ونزهة الخاطر (١٨٤/١). وحاشية البناني (٣٢٦/١). وحاشية العطار (٤٢٦/١). وشرح الكوكب المنير (١٩٢/١).

(٤) ساقطة من ت، م.

(٥) انظر المراجع السابقة.

(٦) في م: النون ساقطة.

(٧) في م: كلام صحيح. وهو خطأ.

(٨) في ت، م: فقد. والصحيح سقوط الفاء.

وأما المختار عندنا فيقتضي بيانه تقديم أصل، هو مقصود في نفسه، وبه يتم غرض المسألة.

فنقول: قد ذكر الأصوليون أن في الألفاظ ما هو عرفي، وللعرف احتكام فيه، ووجه احتكام العرف فيه يحصره شيئان: أحدهما ـ أن تعم استعارته عموماً يستنكر معها استعمال الحقيقة. وهذا كقول القائل: الخمر محرمة، وهذا مستعار متجوز به، فإن الخمر لا تكون مرتبط التكليف، وإنما يتعلق التكليف بأحكام أفعال المكلفين، فالمحرم إذاً شرب الخمر وتعاطيها. ولو قال قائل: ليست الخمر محرمة، لكان قائلا هجرا، ويكثر تطاير ذلك في اللسان والشرع. فهذا أحد الوجهين.

الشرح

القياس في اللفظ الدال حقيقة، [فكيف][1] يصح القياس في المجاز[2]؟ فيفتقر القاضي (٣٦/ب) إلى أن ينقل عن أهل اللسان أنهم تجوَّزوا هذا النوع من التجوز.

قال الإمام: (**وأما المختار عندنا، فيقتضي بيانه تقديم أصل**) إلى قوله (**[والإمساك][3] في الصلاة والحج والصوم. فهذا حاصل هذه المسألة**)[4]. قال الشيخ: ما ذكره الإمام من بيان العرف، وتسمية الأفعال عرفية، إنما هذا في عرف أهل اللغة، وأما عرف غيرهم، فلا التفات إليه[5]. ولو التفتنا إلى عرف

التعليق

(١) في م، ت: كيف. والصحيح إثبات الفاء.

(٢) راجع في مسألة القياس في المجاز: المسودة: ١٧٣، ١٧٤. وشرح الكوكب المنير (١/١٨٩).

(٣) ما بين [ ] ساقطة من م.

(٤) راجع البرهان (١/١٧٦س: ٢ ـ ص: ١٧٧س: ١٠).

(٥) راجع في الكلام على الحقيقة العرفية: المعتمد (١/٢١). والتمهيد لأبي الخطاب (١/٩٦)، (٢/٢٦١). والمستصفى (١/٣٢٥). وإحكام الآمدي (١/٢٢). وشرح العضد وحواشيه (١/١٤٠). وشرح تنقيح الفصول: ص: ٤٤. وشرح الأسنوي (١/٢٥١). وفواتح الرحموت (١/٢٠٣).

والثاني - يخصص العرف أسماء ببعض المسميات، ووضع الاسم يقتضي ألا يختص. وهذا كالدابة، فإنها مأخوذة من دبَّ يدبُّ، وهو مبني بناء فاعل على قياس مطرد في أسماء الفاعلين، ثم يقال: فلان دبَّ، ولا يسمى دابة إلا بعض البهائم والحشرات، كالحيات ونحوها.

الشرح

غيرهم، لكانت الأسماء كلها عرفية[1].

وأما تصرف [الشرع][2] بهذين الوجهين، [فلا يوجب][3] أن يكون هذا أمراً لغويا، أصليا ولا فرعيا، إذ لم ينطق أهل اللغة بذلك[4]. ولو اعتبر غير الشارع مثل هذا المعنى، أو وضع اسما يقتضي ذلك، لم تكن تلك الأسماء عرفية عند الأصوليين، بل أسماء شرعية[5]. وليس يلزم من إثبات هذه الأسماء لهذه المسميات شرعا، الإضراب عن اللغة أصلا. وهو معنى قول القاضي: ثم الشرع لا يزجر عن تسمية الدعاء المحض صلاة[6].

التعليق

(١) يريد: لأن لكل أهل فن عرف خاص بهم. ولكن يجاب بأن الحقيقة العرفية قسمان: عامة وخاصة. وهذا هو الذي أراده الإمام من الحصر. وراجع في أقسام الحقيقة العرفية: شرح تنقيح الفصول: ٤٤. وشرح الكوكب المنير (١/١٥٠).

(٢) في م: الشرعين.

(٣) في م: لا يجب.

(٤) يريد كما في المثال الذي ساقه الإمام: كقول القائل: الخمر محرمة.. لكن تعميم الشارح في الوجهين غير سديد، لأن الوجه الثاني - وهو العرف الخاص، نطق به أهل اللغة.

(٥) هذا بالنسبة للعرف العام، وبخاصة المثال الذي ذكره الإمام.

(٦) وبهذا التقرير يرجع مذهب الإمام في الحقيقة إلى مذهب القاضي، وليس بينهما فرق إلا من وجه واحد، وهو أن القاضي يعترف بأن الركوع والسجود وكل أفعال المصلي داخلة في مسمى الصلاة من جهة الشريعة، والإمام يقول إنما تجوَّز الشارع بذلك، وخصص اسم الصلاة بدعاء مخصوص. وكل ما قاله الإمام من الوجهين اللذين بنى عليهما مذهبه، فإن القاضي يقول بهما. ذكر هذا المعنى: المقترح في النكت (٣٢/ب وما بعدها). وعبارة القاضي هذه ذكرها الإمام في البرهان (١/١٧٥س: ١٣).

فإذا تبين هذا، بنينا عليه غرضنا وقلنا: الدعاء التماس، وأفعال المصلي أحوال يخضع فيها لربه ﷻ، ويبغي بها التماسا، فعمم الشرع عرفا في تسمية تلك الأفعال دعاء تجوزا واستعارة، وخصص اسم الصلاة بدعاء مخصوص، فلا تخلو الألفاظ الشرعية عن هذين الوجهين، وهما متلقيان من عرف الشرع. فمن قال: إن الشرع زاد في مقتضاها، وأراد هذا، فقد أصاب الحق، وإن أراد غيره، فالحق ما ذكرناه.

الشرح

ثم اختلف الأصوليون بعد هذا [فيما][1] إذا دار الاسم بين معناه اللغوي ومعناه الشرعي[2]، فقال القاضي: مجمل[3]. وهذا يناقض مذهبه في جحد الأسماء الشرعية، اللهم إلا أن يكون له قول آخر بإثباتها، وإلا فالإجمال مع اتحاد جهة الدلالة محال. أو يكون هذا منه تفريعا على قول من يثبتها[4]. وهذا ضعيف، فإنه من أين له الحكم عليهم بأنهم يسوُّون بين [التسمية][5] إلى المسمين[6]؟

وقال قائلون: هو لمعناه الشرعي، إلا أن يقوم دليل على أنه أراد المعنى اللغوي. وهذا هو الأظهر عندنا[7]، لاستقراء عرف الشرع غالبا في إطلاق ألفاظ

التعليق

(١) ساقطة من ت، م.

(٢) راجع هذه المسألة في: المستصفى (١/٣٥٧). والوصول لابن برهان (١/١١٧). والتمهيد لأبي الخطاب (٢/٢٦٢). وإحكام الآمدي (٢/١٧٦). وشرح العضد (٢/١٦١). والمسودة: ١٧٧. وشرح الكوكب المنير (٣/٤٣٤). ومسلم الثبوت (٢/٤١).

(٣) ذكر ذلك الغزالي في المستصفى (١/٣٥٧). وكذلك الآمدي في الإحكام (٢/١٧٦).

(٤) أي الأسامي الشرعية. وانظر هذا الاحتمال في المستصفى (١/٣٥٨).

(٥) في م: النسبة.

(٦) العبارة فيها خلل. وانظر جواب الغزالي في المستصفى (١/٣٥٨).

(٧) وعليه أكثر العلماء. راجع المراجع السابقة في المسألة. هامش: ٢ من هذه الصفحة.

الصلاة والصوم وغيرها، مما يثبت له فيه عرف استعمال، فيصير هذا بمثابة المجاز المشهور، كالغائط والعذرة[1].

وقال أبو حامد: أما ما ورد في صيغ الأمر والإثبات، فهو للأمر الشرعي، وأما ما ورد في النهي، فهو مجمل[2]. واحتج على ذلك بقوله عليه السلام: «دعي الصلاة أيام أقرائك»[3]. وأنه إنما أراد المعنى اللغوي، فإن الصلاة الشرعية غير ممكنة، وما لا يمكن، لا ينهى عنه. وهذا [الكلام][4] ضعيف، [فإنه لم يرد أيضا في الحديث الصلاة اللغوية، وهي الدعاء، فإنه غير منهي عنه. [وسيأتي][5] الكلام عليه][6] في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة[7].

وقوله[8] في تمثيل المجاز، إطلاق التحريم على الخمر، فإنه مستعار متجوَّز به[9]. لا يلزم ذلك، ومن أين يلزم من كون العقل يحيل [إضافته][10] إليها أن يكون الإطلاق اللغوي مجازا، وهم يقولون: قتل زيدٌ عمراً؟ وإن كانت

التعليق

(١) أحسن جواب في هذا هو أن النبي ﷺ مبعوث لبيان الشرعيات، ولأن بيانه كالناسخ المتأخر، فيجب حمله عليه. وانظر أجوبة أخرى في المراجع المتعلقة بالمسألة. وإرشاد الفحول: ١٧٢.

(٢) راجع المستصفى (١/٣٥٩).

(٣) أخرجه أبو داود (٢٩٧). والترمذي (١٢٦). وابن ماجه (٦٢٥). وسنن الدارقطني (١/٢١٢). وراجع مختصر سنن أبي داود (١/١٩١). وتلخيص الحبير (١/١٧٠). وشرح السنة (٩/٢٠٧).

(٤) في م: كلام.

(٥) في ت: فسيأتي.

(٦) مابين [ ] ساقطة من م.

(٧) راجع ص ٧٩٨ من هذا الجزء.

(٨) المقصود إمام الحرمين.

(٩) راجع المثال في البرهان (١/١٧٧س: ٧).

(١٠) في ت: أضافه.

ومن قال: إنها نقلت نقلا كليا، فقد زل، فإن في الألفاظ الشرعية اعتبار معاني اللغة من الدعاء، والقصد، والإمساك، في الصلاة، [والحج والصوم][1]. فهذا حاصل هذه المسألة.

الشرح

القدرة الحادثة لا [تعدو](٢) محلها، ولا ذاهب إلى كون هذا اللفظ مجازا(٣).

وأما قوله: **(إن من قال: إنها (٤/أ) نقلت نقلا كليا، فقد زلَّ)**(٤).

[فصحيح](٥) على وجهٍ كلامهم، [فإنَّ](٦) الاسم إذا دلَّ على [مدلول على صفة](٧)، ولم تستعمله العرب إلا على تلك الجهة، فمن زاد فيه، أو نقص [منه](٨)، أو تعدَّاه إلى غيره، فقد غيَّر الوضع بالكلية. وإن كان الشرع قد جعل اللفظ دالاً على الدعاء والركوع والسجود، وغير ذلك. فهو نقلٌ كلِّيٌّ. نعم، سبب النقل ما ذكر، من اعتبار أصل موضوع اللغة(٩).

ومما يتصل بهذا الموضع الكلام في **الحقيقة والمجاز**(١٠). **والحقيقة**(١١):

التعليق

[١] في خ، والمطبوع: الصوم والحج.

(٢) في ت: تعدوا.

(٣) قارن هذا بما قاله في ص: ٥١٠ من هذا الجزء.

(٤) راجع البرهان (١/١٧٧س: ٨).

(٥) في ت، م: فيصح.

(٦) في م، ت: فإذا.

(٧) هكذا في م، ت. وتقديره: على مدلول موصوف بصفة معينة. فعلى صفة جار ومجرور متعلق بمحذوف نعت لمدلول.

(٨) ساقطة من م.

(٩) هذه العبارة تشعر بتوسط الشارح بين مذهب الجمهور ومذهب القاضي. وهو نفس الموقف الذي وقفه الإمام. وحاصله أن في الألفاظ الشرعية اعتبار معاني اللغة، فلا هو نقل كلي، كما يقول الجمهور، ولا هو استعمال لغوي محض.

(١٠) في هامش م: عنوان هامشي: مبحث الحقيقة والمجاز.

(١١) راجع تعريف الحقيقة في اللغة والاصطلاح: المستصفى (١/٣٤١). وإحكام الآمدي=

عبارة عن اللفظ الدال بالإضافة على مدلوله، غير مقبول من غيره، ولا مستغنى [عنه][(١)]. وقد ذهب بعض الناس إلى إنكار المجاز في القرآن[(٢)]. وذهب المحققون إلى اشتمال (٣٧/أ) القرآن عليه[(٣)].

ويمكن أن يكون المنكر، إنما أنكر المجاز في القرآن، على معنى الخُلْف والكذب، فقد يطلق لفظ المجاز على الباطل، فيقال: هذا القول مجازٌ لا حقيقة له. والظاهر خلاف ذلك[(٤)].

وسبب خيالهم في ذلك، أن المجاز إنما يصار إليه لضرورة أو حاجة، وهو خلاف الفصاحة[(٥)]. وليس الأمر على ما تخيلوه. ورُبَّ مجاز لا تقوم الحقيقة مقامه. وقد عُدَّ من أقسام الكلام الفصيح البليغ، التجوُّز، كقوله تعالى: ﴿وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ﴾[(٦)]. وكيف ينكر ذلك، وفي كتاب الله

التعليق

= (٢١/١). وشرح العضد وحواشيه (١٣٨/١). وشرح تنقيح الفصول: ٤٢. وشرح الأسنوي (٢٤٥/١). وحاشية البناني (٣٠٠/١). ونزهة الخاطر (٨/٢). ومسلم الثبوت وشرحه (٢٠٣/١). والتعريفات: ٨٩. وإرشاد الفحول: ٢١.

(١) في ت، م: منه.

(٢) عزاه ابن برهان لأهل الظاهر والرافضة. وهو رواية عن الإمام أحمد. واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية. راجع: الوصول لابن برهان (١٠٠/١). وإحكام ابن حزم (٤١٣/١). والمسودة: ١٦٤. وشرح الكوكب المنير (١٩١/١). ومجموع الفتاوى (٤٠٠/٢٠).

(٣) وهم الأكثرون: راجع التمهيد لأبي الخطاب (٨٠/١). وإحكام الآمدي (٣٥/١). وشرح العضد وحواشيه (١٦٧/١وما بعدها). وحاشية البناني (٣٠٨/١). ومسلم الثبوت وشرحه (٢١١/١). وإرشاد الفحول: ٢٣.

(٤) راجع هذه الشبهة وجوابها في: إحكام ابن حزم (٤١٤/١). وإحكام الآمدي (٣٥/١وما بعدها). وشرح العضد (١٧٠/١). وحاشية العطار (٣٠٤/١).

(٥) راجع هذه الشبهة وجوابها في التمهيد لأبي الخطاب (٨٤/١). والوصول لابن برهان (١٠١/١). وإحكام الآمدي (٣٦/١).

(٦) الآية (٢٤) من سورة الإسراء.

تعالى: ﴿يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾[1]. ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ﴾[2]. ﴿أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾[3]. و ﴿كُلَّمَآ أَوْقَدُوا نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ﴾[4]. إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة.

والمجاز: ما تُجُوِّز به عن أصل موضوعه[5]. وذلك لأسباب: إما لمشاركته إياه في التعيين، وإما لملازمته إياه غالبا، كتسمية الغائط والعذرة. وإما لكونه من أثره، كقولهم: انظر إلى قدرة الله، يعني النبات، لأنه من أثر قدرة الله، ودليل عليها[6].

وهو على ثلاثة أنواع[7]:

التعليق

(١) الآية (٧٧) من سورة الكهف.

(٢) الآية (٣٠) من سورة الأنفال.

(٣) الآية (٢٩) من سورة الكهف.

(٤) الآية (٦٤) من سورة المائدة. وانظر جواب ابن تيمية عن هذه الآيات وأمثالها في مجموع الفتاوى (٢٠/٤٦٤ - ٤٧٤).

(٥) راجع تعريف المجاز في اللغة والاصطلاح: المستصفى (١/٣٤١). وإحكام الآمدي (١/٢٢). وشرح العضد وحواشيه (١/١٤١). وشرح تنقيح الفصول: ٤٢. وشرح الأسنوي (١/٢٤٧). والتعريفات: ٢٠٢. وشرح الكوكب المنير (١/١٥٣).

(٦) انظر في أسباب العدول إلى المجاز: إحكام الآمدي (١/٢٣). وشرح العضد (١/١٥٨). وحاشية البناني (١/٣٠٩). وشرح الكوكب المنير (١/١٥٥). وإرشاد الفحول: ٢٣.

(٧) المراد بالأنواع هنا هو أنواع العلاقة. وهي المناسبة الحاصلة بين المعنى الأول والمعنى الثاني. وقد اختلف الأصوليون في حصر هذه الأنواع: فالغزالي ذكر منها ثلاثة، وتبعه الشارح. ونقل الأسنوي أنها اثنى عشر نوعا، وعن «الصفي» أنها واحداً وثلاثين نوعاً. وفي «شرح الكوكب المنير» ذكر خمسة وعشرين نوعاً. وحصرها الآمدي في خمسة وقال: «وجميع جهات التجوز وإن تعددت غير خارجة عما ذكرناه». الإحكام (١/٢٣). وانظر: المستصفى (١/٣٤١). والتمهيد للأسنوي: ١٨٦. وشرح الكوكب المنير (١/١٥٦). ونزهة الخاطر (٢/١٦). وإرشاد الفحول: ٢٤.

أحدها ـ إطلاق الاسم على غير ما سمي به في أصل الوضع، فتكثر المسميات بعد أن كانت قليلة، كتسمية الرجل الشجاع أسدا، والجواد بحرا[1].

الثاني ـ الزيادة التي لا تفيد، كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[2]. فإن «الكاف» وضع للإفادة، وهو ههنا غير مفيد، ولو جرى على حقيقته، لأثبت مثلا، ونفى التشبيه عنه، وهو محال[3].

الثالث ـ النقصان الذي لا يمنع فهم المعنى، ولا يلبس، كقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[4]. ﴿وَٱلْعِيرَ﴾[5]. ولا يجوز: سل زيداً، وأنت تريد غلامه، إلا في الشعر. وهذا النقصان اعتادته العرب، فهو توسع وتجوُّز[6]. فإن قيل: لم قُضي على هذه الأضرب بكونها مجازاً، وهي منطوق بها عند أهل اللسان؟ قلنا: هذا معلوم ضرورة، كما أن العرب سمت عمراً مخصوصاً، وآخر زيداً. وكذلك نعلم الأسماء الدالة بالإضافة أو التجوز[7].

التعليق

(١) ويسميها بعضهم المشاركة في المعنى. راجع نزهة الخاطر (١٦/٢). وإرشاد الفحول: ٢٣. وبعضهم يسميها المشابهة كما في حاشية البناني (٣١٧/١). وشرح الكوكب المنير (١٧٦/١).

(٢) الآية (١١) من سورة الشورى.

(٣) راجع الكلام على هذا النوع من التجوز في: شرح العضد (١٦٧/١ ـ ١٦٩). وحاشية البناني (٣١٧/١). وشرح الكوكب المنير (١٦٩/١ ـ ١٧٥). ومغني اللبيب (١٩٥/١).

(٤) الآية (٨٢) من سورة يوسف.

(٥) يريد المعطوفة في قوله تعالى على القرية: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾ الآية (٨٢) من سورة يوسف.

(٦) هذه عبارة الغزالي في المستصفى (٣٤٢/١). وانظر في الكلام على هذا النوع من التجوز: إحكام الآمدي (٢٤/١). وشرح العضد (١٧٠/١). والتمهيد للأسنوي: ١٨٦. وحاشية البناني (٣١٧/١وما بعدها). وشرح الكوكب المنير (١٧٥/١). ومغني اللبيب (٦٨٨/٢). وإرشاد الفحول: ٢٤. ونزهة الخاطر (١٩/٢).

(٧) يريد كما قال الآمدي: «إن أهل الأعصار لم تزل تتناقل في أقوالها وكتبها عن أهل =

وطريق[1] **معرفة ذلك:** النقل المتواتر، إما صريحاً، وإما استقراء، وهو طريق معرفة أوضاع اللغة، وليس [للقياس][2] في ذلك مجال[3]. وقد ذكر بعض الأصوليين طرقاً لمعرفة الفرق[4]:

إحداها ـ أن الحقيقة جارية على العموم، إذ قولنا: عالم، لمَّا صَدَقَ على عالم، صَدَقَ على ذي علم، ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[5] يصح في بعض الجمادات (٤/ب)، ولا يصح في الجميع[6]. وهذا عندنا غير صحيح. فأما اطراد الحقيقة، فغير صحيح، فإنا قد بينا أن بعض الألفاظ الحقيقية مختصة[7]. وأما أسماء الفاعلين والمفعولين، فقد تبين من العرب طردها[8]. وقد يطرد بعض المجاز[9]، فإن كل كريم [سمي][10] بحراً، وكل شجاع [سمي][11] أسدا[12].

التعليق

= الوضع تسمية هذا حقيقة وهذا مجازا». راجع الإحكام (٣٤/١). وانظر مناقشة ابن تيمية له في: مجموع الفتاوى (٤٠٥/٢٠ ـ ٤١١، ٤٥١ ـ ٤٥٤).

(١) في م: عنوان هامشي: «طرق معرفة الحقيقة والمجاز».

(٢) في م: القائلين.

(٣) راجع في مسألة طرق نقل اللغة: إحكام الآمدي (٦٠/١). وشرح العضد وحواشيه (١٩٧/١وما بعدها). والمسودة: ٥٦٤. وشرح البدخشي والأسنوي (١٧٦/١، ١٧٧). وشرح الكوكب المنير (٢٩٠/١). وإرشاد الفحول: ١٥.

(٤) يريد الغزالي. راجع المستصفى (٣٤٢/١).

(٥) الآية (٨٢) من سورة يوسف.

(٦) المرجع السابق (٣٤٢/١).

(٧) أي لا تستلزم المجاز. وراجع في استلزام المجاز الحقيقة والعكس: المستصفى (٣٤٤/١). وشرح العضد (١٥٣/١). وحاشية البناني (٣٠٦/١). ومسلم الثبوت وشرحه (٢٠٨/١). وشرح الكوكب المنير (١٨٩/١).

(٨) راجع ص: ٥١٣ هامش: ٣.

(٩) قارن هذا بما قاله في ص: ٥١٨ هامش: ٢.

(١٠) في م: يسمى.

(١١) في م: يسمى.

(١٢) يريد كالأعلام التي تلمح فيها الصفة. وراجع: المستصفى (٣٤٤/١). وحاشية البناني (٣٢٢/١).

الطريق الثاني: أنه قال: يعرف المجاز بامتناع الاشتقاق منه، إذ «الأمر» إذا استعمل في الأمر حقيقة، اشتق منه «أَمَرَ»، فإذا استعمل في الشأن، لم يشتق منه «أمر»[1]. وهذا أيضاً ضعيف، لأن «الأمر» قد يكون مصدر «أَمَرَ» فليشتق منه لذلك، وقد يكون اسما للحال، كزيد وعمرو، فامتنع الاشتقاق لذلك[2].

الثالث: أن تختلف صيغ الجمع على الاسم، فيعلم أنه في أحدها[3] [مجاز][4]، [إذ][5] الأمر إذا كان بمعنى القول، جمع على أوامر، وإذا كان بمعنى الشأن جمع على أمور[6]. [وهذا][7] أيضاً غير مطرد، فإن صيغة الجمع قد تختلف، فإنك قد تجمع فعلا على فِعَالٍ وفُعُولٌ (٣٧/ب)، وكل ذلك حقيقة. وقد تجمعه على فعيل، ككليب وعبيد، في جمع كلب وعبد، ولا يدل على أن لفظ «فعل» مجاز في «فلس»، [ولا في «فعل»][8]، وإن كان «فلس» لا يجمع على فعيل، وإن صح جمع كلب على أكلب، وكذلك يجمع فعيل على فعلاء، كشريف وشرفاء، ويجمع فعيل على فعلان، كقضيب وقضبان، ولا يجمع شريف على شرفان[9]. ولا يدل ذلك على أن اللفظ [مجاز][10] في أحدهما.

التعليق

(١) راجع المستصفى (٣٤٢/١وما بعدها).
(٢) راجع الخلاف في دخول المجاز الاشتقاق: المسودة: ٥٧٠. وشرح العضد (١٧٦/١). وشرح الكوكب المنير (١٨٧/١، ٢١٣). وحاشية البناني (٣٢٢/١).
(٣) هكذا في ت، م: وفي المستصفى (٣٤٣/١): أحدهما.
(٤) في ت، م: فجاز. والتصحيح من المستصفى.
(٥) في ت، م: إذا. والمثبت من المستصفى.
(٦) راجع المستصفى (٣٤٣/١). ونزهة الخاطر (٢٤/٢).
(٧) الواو ساقطة من ت.
(٨) هكذا في م، ت: ولست أدري ما المراد منها؟
(٩) راجع في صيغ الجمع: شرح ابن عقيل على الألفية (٤٥٢/٢ ـ ٤٦٧).
(١٠) في ت، م: مجازا.

الرابع: أنهم قالوا: إذا كان اللفظ له في الأصل الدلالة على تعلق بالغير، فإذا استعمل فيما لا تعلق له [كان][1] مجازا[2]. وهذا أيضاً لا يفيد، لأنه يفتقر فيه إلى معرفة الوضع، وأنه وضع بالإضافة إلى ذلك المعنى دون غيره، فيثبت عدم الاشتراك والتجوز بمعرفة الوضع[3].

واعلم[4] أن كل حقيقة لا يلزم أن يكون لها [مجاز][5]، وأن كل مجاز لابد له من حقيقة[6]. بل ضربان من الكلام لا يدخلهما المجاز، وهما:

[الأول][7] - [أسماء][8] الأعلام، [لأنها][9] وضعت للفرق بين ذات وذات، فلو دخلها المجاز، لبطل هذا الغرض[10].

الثاني - الأسماء التي تستغرق كل مسمًّى بأصل الوضع، فلا [تقبل][11] هذا التجوز، إذ جميع المسميات دلت عليها حقيقة، فكيف يتجوز بها إلى غير مدلولها الأصلي[12]؟

وقد توهم بعض الناس التجوز في الأعلام، واحتج بأنه يقال: قرأت

التعليق

(١) ساقطة من ت، م.

(٢) راجع هذا الطريق في: المستصفى (١/٣٤٣). وإرشاد الفحول: ٢٥.

(٣) راجع في هذا الجواب: إرشاد الفحول: ٢٥.

(٤) في م: عنوان هامشي: هل بين الحقيقة والمجاز تلازم؟

(٥) في ت: مجازا. والمثبت من م. والمستصفى (١/٣٤٤).

(٦) راجع المسألة في مراجع ص: ٥٢٦ هامش: ٧.

(٧) ساقطة من ت، م.

(٨) في ت، م: الأسماء. والمثبت من المستصفى (١/٣٤٤).

(٩) في ت، م: ولأنها. والأولى حذف الواو. والسهو جاء من كون الغزالي مثل فقال: نحو زيد وعمرو لأنها.. فالشارح أو الناسخ حذف المثال وترك (واو) عمرو.

(١٠) راجع المستصفى (١/٣٤٤). وحاشية البناني (١/٣٢٢). وشرح الكوكب المنير (١/١٩٠).

(١١) في م: يقبل.

(١٢) راجع هذا القسم في المستصفى (١/٣٤٤).

فصل

في ألفاظ جرى رسم الأصوليين بالخوض فيها، فلا وجه لإخلاء هذا المجموع عنها.

منها اللغة: وهي من لغي يلغي، إذا لهج بالكلام، وقيل: لغي

الشرح

«سيبويه»، وهو يريد الكتاب، وقد تُجُوِّز بإطلاق اسم صاحب الكتاب عليه[1].

وهذا غلط، بل «سيبويه» باقٍ على الدلالة على الرجل، وإنما [جاء][2] التجوُّز من حذف الكتاب، لا من جهة إطلاق لفظ صاحب الكتاب. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[3]. لم يجعل القرية عبارة عن الأهل، بل القرية باقية على مدلولها. وإضمار أهل القرية، [هو][4] من باب حذف المضاف، وبمعنى كلام النحويين: حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، فيما يتعلق بالإعراب، أي يعرب المضاف إليه بما كان يعرب المضاف، لا أنه جعل الاسم للمحذوف[5].

قال الإمام: **(فصل ـ في ألفاظ جرى رسم الأصوليين (٥/أ) بالخوض فيها)** إلى قوله **(وهي تنطلق على ما يفيد، وعلى ما لا يفيد)**[6]. قال الشيخ[7]: قوله: الكلام: هو المفيد[8]. اختلف الناس [فيه][9]، فذهب الأكثرون إلى هذا،

التعليق

(١) راجع هذا الإيراد وجوابه في المستصفى (١/٣٤٤).

(٢) في م: جاز.

(٣) الآية (٨٢) من سورة يوسف.

(٤) في ت، م: فهو.

(٥) راجع مغني اللبيب (٢/٦٨٨). وشرح ابن عقيل (٢/٧٦).

(٦) انظر البرهان (١/١٧٧س: ١١ ـ ص: ١٧٨س: ٢).

(٧) في م: عنوان هامشي: الكلام.

(٨) راجع البرهان (١/١٧٧س: أخير).

(٩) في م: فيها.

يلغا. والكلام هو المفيد، والمفيد: جملة معقودة من مبتدأ وخبر، أو

الشرح

وهو اختيار سيبويه[1]. وقال آخرون: القول: هو الكلام[2].

واحتج الأولون بأن الكلام: اسم لمصدر تكلم، وهذا البناء يقتضي مبالغة، فلابد فيه من الإشعار بالتركيب، والكلمة الواحدة لا يصح ذلك فيها، وليس المراد تركيب الحروف، وإنما يراد تركيب الكلمات[3].

الأمر الثاني ـ أن الكلام قد شرف في قلوبهم، وجلَّ في صدورهم، وكان أعظم الأمور عندهم، وما ذاك إلا لفهم معناه، وحسن الدلالة به، والكلمة الواحدة لا تستحق ذلك، فلا يحصل منها مقصود التفاهم، ولا تستحق إعرابا، وسبيلها الأصوات التي ينعق بها[4].

وقوله: **(والجملة[5] معقودة من مبتدأ وخبر، [أو فعل][6] وفاعل)**[7]. يصح على التأويل، وأما كلام أئمة العربية، فبخلاف ذلك، فإن الجمل عندهم أربع[8]: جملة من مبتدأ وخبر، وجملة من فعل وفاعل، وجملة من جار

التعليق

(١) انظر الكتاب (١/١٢).

(٢) هذا اصطلاح اللغويين، والأول اصطلاح النحويين. على ما قاله ابن عقيل في شرح الألفية (١/١٤).

(٣) راجع شرح ابن عقيل (١/١٦). ومغني اللبيب (٢/٤١٩). وشرح الكوكب المنير (١/١٢٠).

(٤) لكن ورد في الكتاب والسنة وكلام العرب ما يدل على إطلاق الكلمة على الكلام. وقال بعضهم إن الكلمة الواحدة تسمى كلاما، فيقال: تكلم بكلام ومرادهم بكلمة. راجع إحكام الآمدي (١/٥٥). وشرح الكوكب المنير (١/١٢٠وما بعدها).

(٥) في م: عنوان هامشي: الجملة.

(٦) في م، ت: وفعل.

(٧) راجع البرهان (١/١٧٧س: أخير ـ ص: ١٧٨س: ١).

(٨) الذي حققه ابن هشام أن أقسام الجملة ثلاثة: اسمية وفعلية وظرفية. قال: «وزاد الزمخشري وغيره الجملة الشرطية. والصواب أنها من قبيل الفعلية». راجع مغني اللبيب (٢/٤٢٠وما بعدها).

فعل وفاعل. والكلم: جمع كلمة، كالنبق والنبقة، واللبن واللبنة، وهي تنطلق على ما يفيد وعلى ما لا يفيد.

الشرح

ومجرور، وجملة من شرط ومشروط، [ولكنها][1] في الحقيقة [ترجع][2] إلى جملة اسمية، وأخرى فعلية. وهذا هو الذي قصده الإمام[3] (٣٨/أ).

وقوله[4]: ([والكلم][5]: **جمع كلمة، كالنبق والنبقة، واللبن واللبنة**)[6]. هذا محل غامض في علم العربية، فقد يكون الاسم [جمعا][7]، كما ذكر. وقد يكون مفرداً يدل على الجنس. فليس قولنا: كلم، كقولنا: نبق. إذ يقال: نبق طيب أو حسن، ولا يقال: كلم حسن، لإشعار اللفظ بالجمع. وأكثر ما تصادف أسماء الأجناس الدالة على الجنس، مع كونها [لفظا مفردا][8] في المخلوقات دون المصنوعات. قال النحويون: الجنس أخو الجمع. ولم يجعلوه جمعا، لإفراد لفظه. وجعلوه أخاه، بالنظر إلى كثرة الداخل [تحتهما][9] جميعا. ولكن الفرق عندي [بينهما][10]، أن واضع لفظ الجنس قصد إلى وضع الاسم بإزاء معقول الجنس، فلم يتعرض في التسمية إلى الأعداد. وواضع لفظ الجمع تعرض للدلالة على الأعداد[11].

التعليق

(١) في م، ت: ولكن هما.
(٢) ساقطة من م، ت. والسياق يقتضيها.
(٣) ولكنه مخالف لما عليه أهل التحقيق من انقسام الجملة إلى ثلاثة أو أربعة.
(٤) في م: عنوان هامشي: مبحث الكلم.
(٥) في ت: الكلام.
(٦) راجع البرهان (١/١٧٨س: ١، ٢).
(٧) في ت: جميعا.
(٨) في ت: لفظ مفرد.
(٩) في ت: تحتها. والمثبت من م.
(١٠) في م: بينها. والمثبت من ت.
(١١) لقد تُعُقّب الشيخ على هذا الفرق في المعيار المعرب (١٤٧/١٢).

والكلم الذي ينتظم الكلام منه: اسم وفعل وحرف جاء لمعنى.

الشرح

وإنما كثر ذلك في المخلوقات، لأن الغالب فيها ما استوى المندرجات تحت مقتضى التسمية، [وإن][1] وقع الاختلاف في أمور عارضة. وليس المصنوعات كذلك، لكثرة الاختلاف ووجوه التباين[2].

وهذا بمثابة المصدر، فإنه لما وضع للقليل والكثير من جنسه، استغني عن جمعه، لعدم تعلق غرض المسمى بالأعداد. فإن حاول التعرض للأعداد، زاد «هاءً» فأحَّد وثنَّى وجمع، فقال: ضربة وضربتين وثلاث ضربات، وكذلك يقول: تمرة وتمرتان وتمرات[3].

وقوله: (**[والكلم][4] الذي ينتظم منه الكلام: اسم وفعل وحرف**)[5].

قلت: يفتقر في هذا المكان إلى معرفة الاسم ومدلوله واشتقاقه. أما الاسم: فإنه ينطلق على المسمَّى، وينطلق على التسمية، والأكثر عند المتكلمين دلالة على المسمى[6]. قال الله تعالى: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ﴾[7]. [و][8] لم يكونوا يعبدون المسميات. قال الشاعر[9]:

التعليق

(١) في ت، م: فإن. ولعل الصحيح ما أثبتناه.

(٢) راجع في الكلام على نوعي اسم الجنس: شرح ابن عقيل (١/١٥هامش: ١).

(٣) راجع شرح ابن عقيل (١/٥٢وما بعدها). وعبارة الشارح هي عبارة الإمام في البرهان (١/١٣٣س: أخير).

(٤) في ت، م: الكلام.

(٥) انظر البرهان (١/١٧٨س: ٢، ٣).

(٦) راجع التمهيد: ٢٢٧. والإرشاد: ١٤١. وغاية المرام: ١٤٤. والمواقف: ٣٣٣. وشرح الطحاوية: ٨٠.

(٧) الآية (٤٠) من سورة يوسف.

(٨) ساقطة من ت، م.

(٩) هذا صدر بيت للبيد بن ربيعة العامري. وعجزه:

إلى الحول ثم اسم السلام عليكما ....

وما أراد على القطع إلا السلام. فإنه لم يقصد (٥/ب): عليكم تسمية السلام[١].

وقالت المعتزلة: الاسم يرجع إلى قول المسمِّين[٢]. وهذا أيضا كثير في اللغة. ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ﴾[٣]. وقوله عليه السلام: «إن لله تسعة وتسعين اسما..»[٤]. والإنصاف الاعتراف بالاشتراك في اللغة، وينزَّل الأمر على ما يقتضيه ظهور غرض المطلِق. والكلام بين الفريقين في ذلك يطول، ولا يتعلق به غرض في الأصول[٥].

وغرضنا في هذا المكان، الكلام على الاسم باعتبار المسمين التي هي أقوال المسمِّي، ثم يتصدى بعد ذلك بحث آخر في إشعار الألفاظ بما في النفس إذا أطلق الاسم، كالأمر والنهي عليهما جميعا. وهل هو حقيقة [فيهما][٦]، أو مجاز في [أحدهما][٧]؟ وفيه أيضا نظر. سيأتي الكلام عليه في أول كتاب الأوامر، إن شاء الله تعالى.

التعليق

.... ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر

راجع ديوانه: ١١٤. وهو من شواهد ابن عقيل في المساعد (٢/٣٣٥). والباقلاني في التمهيد: ٢٢٧.

(١) راجع هذا التوجيه في التمهيد للباقلاني: ٢٢٨.

(٢) راجع مذهب المعتزلة في: التمهيد: ٢٢٧. والإرشاد: ١٤١.

(٣) الآية (١٨٠) من سورة الأعراف.

(٤) سبق تخريجه في ص: ٣٨٨ هامش: ٢ من هذا الجزء.

(٥) وصف الغزالي هذا البحث بأنه: «طويل الذيل قليل النيل». راجع كتابه «المقصد الأسنى»: ٢٥.

(٦) في م: فيها.

(٧) في م: أحدها.

فالاسم كقولك: رجل ودابة، وكل ما دل على معنى سمي به.

الشرح

وغرضنا الآن الكلام على الاسم الذي هو لفظ. قال الإمام: (**كقولك: رجل وفرس ودار، وكل ما دل على [معنى]**[١] **سمّي به**)[٢]. قال الشيخ: الاسم مختلف في اشتقاقه وحدِّه.

أما اشتقاقه: فقد ذهب البصريون إلى أنه من السمو، وهو الارتفاع، فكأنه سما بمسمَّاه، أي رفعه عن اللبس حتى [عرف][٣]. وذهب الكوفيون إلى أنه من الوسم، وهي العلامة[٤]. وكأن هذا القول أقرب من جهة المعنى، فإن الأسماء علامات تعرف بها المسميات، [ولكن][٥] القول الأول أجرى **(٣٨/ب)** على قياس العربية، باعتبار التصغير والتصريف والتكسير. أما التصغير، فإنك تقول: سُمَيٌّ، ولو كان من الوسم لقلت: وُسَيْم. وأما التصريف، فإنك تقول: سميت تسمية، ولا تقول: [وسمت][٦]. وأما التكسير، [فتقول][٧]: أسماء، ولا تقول: أوسام[٨].

وأما حدُّه بأنه: الدال على معنى سُمِّي به. فغير مانع، إذ يدخل فيه الفعل، فإنه يدل على [معنى][٩] [وضعه][١٠] المسمِّي للدلالة عليه. فلابد من زيادة تخرجه، فتقول: غير مقترن بزمان محصل[١١].

التعليق

(١) في ت: معنا.
(٢) راجع البرهان (١/١٧٨س: ٤، ٥).
(٣) في ت: عرفه. وانظر مذهب البصريين في: الإنصاف للأنباري (١/٦). والتمهيد: ٢٢٥. والمقصد الأسنى: ٣٠.
(٤) انظر المراجع السابقة.
(٥) في ت، م: ولاكن.
(٦) في ت: ولا وسمت.
(٧) ساقطة من ت، م.
(٨) راجع هذا التوجيه في المراجع السابقة.
(٩) في ت: معنا. وهي مكررة بهذا الرسم.
(١٠) في م: وصفه.
(١١) انظر تعريف الاسم في الاصطلاح في: اللمع: ٧. وإحكام الآمدي (١/١٣). وشرح =

ثم الأسماء تنقسم إلى متمكن، وإلى غير متمكن، فأما غير المتمكن، فهو الذي يحتاج الناظر إلى فكر في إلحاقه بقبيل الأسماء،

الشرح

وقوله[١]: (**إنها ثلاثة: اسم وفعل وحرف**)[٢]. فدليل حصر القسمة: أن اللفظ إما أن يدل، وإما أن لا يدل. فإن لم يدل بوجه من الوجوه، فليس من أقسام الكلام[٣]. وإن دل، فلا [يخلو][٤]: إما أن يدل على معنى في نفسه، أو على معنى في غيره. والقسمة صحيحة بعد ثبوت أصل الدلالة، فإن دل على معنى في الغير، فهو الحرف[٥]. وإن دل على معنى في النفس، فإما أن يتعرض في الدلالة لمعنى أو لذات، فإن تعرض للذات، فهو اسم، وإن تعرض للمعنى، فلا يخلو: إما أن يدل على [زمان][٦] وجود ذلك المعنى مقرونا بالمعنى، أو لا يباشر بالدلالة الزمان[٧]. فإن دل مباشرة على الزمان، فهو الفعل، وإن لم يباشر الدلالة على الزمان، فهو المصدر[٨]، وهو من الأسماء.

قال الإمام: (**ثم الأسماء تنقسم إلى: متمكن**) إلى قوله (**وما لا ينصرف**

التعليق

= العضد وحواشيه (١٢٠/١). والتعريفات: ٢٤. وشرح الكوكب المنير (١١٢/١).

(١) في م عنوان هامشي: دليل انحصار الكلم في الثلاث.

(٢) راجع البرهان (١٧٨/١س: ٣).

(٣) بل هو من أقسام الكلام، ويسمى المهمل. راجع: اللمع: ٧. وشرح الأسنوي (١٩٤/١). وحاشية البناني (٢٦٣/١) وشرح الكوكب المنير (١١٠/١).

(٤) في ت: يخلوا.

(٥) راجع في تعريف الحرف: اللمع: ٧. وإحكام الآمدي (٤٦/١). وشرح العضد (١٨٥/١). والتعريفات: ٨٥.

(٦) في م: الزمن. وهي بهذا الرسم في كل النسخة.

(٧) راجع في تعريف الفعل: اللمع: ٧. وإحكام الآمدي (٤٥/١). وشرح العضد (١٢٠/١). والتعريفات: ١٦٨. وشرح الكوكب المنير (١١٠/١).

(٨) انظر تعريف المصدر في: التعريفات: ٢١٦. وانظر في المراد باسم المصدر: شرح ابن عقيل (٩٨/٣).

كقولك: أين، وكيف، ومتى، وما في معناها. وهي كلها مبنيات، لا يدخلها الإعراب، لمشابهتها الحروف. والمتمكن ما لا يستراب في كونه اسما. وهو ينقسم إلى ما يسمى الأمكن، وهو ما ينصرف ويجر. ومعنى الانصراف: قبول الجر والتنوين، وما لا ينصرف يسمى متمكنا، ولا يجر ولا ينون.

الشرح

يسمَّى متمكناً ولا يُنَوَّن ولا يُجَرُّ)[1]. قال الشيخ [ﷺ][2]: تقسيم الأسماء كما ذكره، صحيح. وأما[3] اقتصار البناء على [شبه][4] الحروف، فغير صحيح، فإن كثيراً من المبنيات لا تشبه الحروف والمنادى المضموم، ونزال بمعنى: أنزل، ودراك بمعنى: أدرك. وقد (٦/أ) أطبق أئمة العربية على أن هذا المعنى لا يقتصر البناء عليه[5]. نعم، هذا أحد الأسباب في نحو «ما» ونظائرها[6]. بل الصحيح أن السبب مناسبة ما لا تمكن [فيه][7]، كنزال أو ما [شاكله][8] الواقع موقعه، كفجار، أو وقوعه موقع: ما أشبهه، كالمنادى [المضموم][9]. أو إضافته إليه، كقوله تعالى: ﴿مِّنْ عَذَابِ يَوْمِئِذٍ﴾[10]، و ﴿هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ﴾[11].

التعليق

(١) راجع البرهان (١/١٧٨س: ٥ ـ ١١).
(٢) ما بين [ ] ساقطة من م.
(٣) في م: عنوان هامشي: علية البناء للأسماء.
(٤) في م، ت: تسمية. والمناسب ما ذكرته.
(٥) راجع الخلاف في ذلك: هامش شرح ابن عقيل (١/٢٩).
(٦) المراد بنظائرها: ما وضع من الأسماء على حرف أو حرفين. وراجع في أبواب البناء: شرح ابن عقيل (١/٣٣).
(٧) في ت: غير واضحة. وفي م: وقوعه. ولعل المثبت هو الصحيح.
(٨) في م، ت: مشاكلته.
(٩) في ت، م: المضمر.
(١٠) الآية (١١) من سورة المعارج. وقراءة الفتح هي قراءة نافع وأبي جعفر والكسائي. راجع الإقناع في القراءات السبع (٢/٧٩٢). والبدور الزاهرة: ٣٢٧.
(١١) الآية (٣٥) من سورة المرسلات.

والأفعال: صيغ دالة على أحداث أسماء مشعرة بالأزمان. والأحداث هي المصادر، وهي أسماء، ولكنها لصيغ الأفعال كالتبر للصور المصوغة.

ثم الأفعال مبنية، خلا المضارع. والمضارع ما يلحق أوله إحدى الزوائد الأربع: الهمزة، والياء، والتاء، والنون. في قولك: أفعل، تفعل، يفعل، نفعل.

والحروف صلات بين الأسماء والأفعال، وهي كلها مبنية. ثم إنها تنقسم أربعة أقسام:

أحدها ـ ما لا يغير اللفظ والإعراب ويغير المعنى، كقولك: زيد منطلق، ثم تقول: هل زيد منطلق؟

فالإعراب على ما كان، وقد تغير المعنى من التحقيق إلى الاستفهام.

والثاني ـ ما يغير اللفظ والإعراب، ولا يغير المعنى، تقول: زيد في الدار، ثم تقول: إن زيدا في الدار، فقد تغير الإعراب والمعنى بحاله.

الشرح

على قراءة من فتح[1].

قال الإمام: **(والأفعال: صيغ دالة على أحداث الأسماء، مشعرة بالأزمان.**

التعليق

(١) قال أبو حيان في البحر المحيط (٨/٤٠٧): «وقراءة الأعمش والأعرج وزيد بن علي وعيسى وأبو حيوة وعاصم في رواية ﴿هَٰذَا يَوْمَ لَا يَنطِقُونَ﴾. بفتح الميم، والجمهور برفعها. اه. وعلى هذا يكون نصب «يوم» على الظرفية متعلق بمحذوف وقع خبراً لاسم الإشارة. أي: هذا الذي سبق من الوعيد واقع في يوم لا ينطقون. وعلى هذا تكون فتحته فتحة إعراب. وهذا مذهب البصريين. وقيل: إنه مبني على الفتح في محل رفع، لإضافته إلى الجملة بعده، وهو خبر عن اسم الإشارة. وعلى هذا تكون الفتحة فتحة بناء، وهو مذهب الكوفيين». راجع توجيه هذه القراءة في البدور الزاهرة: ٩١. ومغني اللبيب (٢/٥٧١وما بعدها).

والثالث ـ ما يغير اللفظ والمعنى، تقول: زيد خارج، ثم تقول: لعل زيدا خارج، فالإعراب قد تغير، وتغير المعنى من التحقيق إلى الترجي.

والرابع ـ ما لا يغير اللفظ ولا المعنى، وهي من الزوائد، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ﴾. معناه: فبرحمة من الله.

ثم تكلموا في أمور هي محض العربية، ولست أرى ذكرها، ولكن أذكر منها ما تكلم فيه أهل النظر من الفقهاء والأصوليين، ثم لا أجد بُداً من ذكر معاني حروف كثيرة الدوران في الكتاب والسنة، وبالله التوفيق.

الشرح

والأحداث: هي المصادر، وهي أسماء ولكنها لصيغ الأفعال، كالتبر للصورة المصوغة. ثم الأفعال مبنية خلا المضارع) إلى قوله (ثم لا أجد بُداً من ذكر معاني حروف كثيرة التدوار في الكتاب والسنة)[1]. قال الشيخ: قوله في الأفعال: إنها صيغ دالة على أحداث الأسماء، مشعرة بالأزمان، هو قول النحويين. وقد اعترض على ذلك بـ «كان» الناقصة، فإنها غير دالة على حدث، [وإنما][2] دلت على زمن الحدث خاصة. وهذا ضعيف، فإنها دلت على زمن ذلك الحدث، [فإنا][3] إذا قلنا: كان [زيد][4] قائما، فقد تعيَّن زمن الحدث بـ«كان»[5]. فلأجل تعلق مدلولها [بالحدث][6]، جعلت دالة على الأحداث،

التعليق

(١) راجع البرهان (١/١٧٨س: ١٢ ـ ص: ١٨٠س: ٢).
(٢) في ت: فإنها.
(٣) في ت: فإنها.
(٤) في ت: زيدا.
(٥) راجع مغني اللبيب (٢/٦١٨). وشرح ابن عقيل (١/٢٧٩).
(٦) في ت: الحدف.

مسألة:

ذهب بعض فقهائنا إلى أن «الباء» إذا اتصل بالكلام مع الاستغناء عنه، اقتضى تبعيضا، وزعموا أنه في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ يتضمن ذلك. وهذا خلف من الكلام، لا حاصل له، وقد اشتد نكير «ابن جني» في «سر الصناعة» على من قال ذلك. فلا فرق بين أن يقول: مسحت رأسي، وبين أن يقول: مسحت برأسي. والتبعيض يتلقى من غير «الباء»، كما ذكرته في «الأساليب».

وقال الشافعي رحمه الله: تدخل «الباء» بمعنى «على»، قال الله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾. أي: على دينار.

وقال سيبويه رحمه الله: وترد بمعنى «أجل»، قال الله تعالى: ﴿وَلَمْ أَكُن بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا﴾، أي: ولم أكن لأجل دعائك شقيا. وقال غيره: هي بمعنى «في»، أي: في دعائك.

وقد يكون زائدا، لا معنى له. تقول: رضيت به، ورضيته. ومعناه الظاهر الإلصاق، في مثل قولك: مررت بزيد.

الشرح

ومدلولها [المباشر][1] المقصود [هو][2] الزمان.

قال الإمام: (**مسألة: ذهب بعض الفقهاء إلى أن «الباء» إذا اتصلت بالكلام** (٣٩/أ)) إلى قوله (**في مثل قولك: مررت بزيد**)[3]. قال الشيخ: هذا الكلام كله ظاهر، إلا الإلصاق في: مررت بزيد، لأنه محمول على التوسع،

التعليق

(١) في ت، م: المباشرة.

(٢) في م: وهو.

(٣) راجع البرهان (١/١٨٠س: ١٣ - ص: ١٨١س: ٥).

ومن أحكامه: تعدية الفعل اللازم، تقول: قمت، وقمت به، وذهبت به. وهذا قياس جارٍ مطرد.

مسألة:

خاض الفقهاء في «الواو» العاطفة، وأنها هل تقتضي ترتيبا أو جمعا؟ فاشتهر من مذهب الشافعي رحمه الله المصير إلى أنها للترتيب. وذهب أصحاب أبي حنيفة رحمه الله إلى أنها للجمع.

الشرح

أي: اتصل مروري بزيد[1].

قال الإمام: (ومن أحكامه: تعدية الفعل اللازم من: قمت [وقمت][2] به، وذهبت وذهبت به. وهذا قياس جارٍ مطرد)[3].

قال الإمام: (مسألة: مما خاض [فيه][4] الفقهاء) إلى قوله (فالقول الأخير بعد استكمال الكلام الأول في حكم البيان له، فكأن الكلام بآخره)[5]. قال الشيخ [أيده الله][6]: الأمر كما ذكر في «الواو» لا تقتضي ترتيبا[7]. وقد يصح

التعليق

(١) راجع هذا المعنى من معاني الباء في: مغني اللبيب (١٠٦/١). وشرح ابن عقيل (٢٢/٢). وأصول السرخسي (٢٢٧/١). وإحكام الفصول للباجي: ١٨١. وإحكام الآمدي (٤٧/١). وشرح تنقيح الفصول: ١٠٤. والمسودة: ٣٥٦. وشرح الكوكب المنير (٢٦٧/١). وفواتح الرحموت (٢٤٢/١).

(٢) في ت: قمت.

(٣) راجع البرهان (١٨١/١س: ٥).

(٤) في م: فيها.

(٥) راجع البرهان (١٨١/١س: ٨ - ص: ١٨٢س: ١٤).

(٦) ساقطة من م.

(٧) في م: عنوان هامشي: هل تقتضي الواو ترتيباً؟ وراجع في الكلام على معاني الواو: مغني اللبيب (٣٩١/١). وشرح ابن عقيل (٢٢٦/٢). واللمع: ٦٥. والتبصرة: ٢٣١. وإحكام الفصول: ١٨٢. وإحكام الآمدي (٤٨/١). وتخريج الفروع على =

وقد زلَّ الفريقان، فأما من قال: إنها للترتيب، فقد احتكم في لسان العرب، فإنا بالاضطرار نعلم من لغتها ولسنها أن من قال: رأيت زيدا وعمرا، لم يقتض ذلك تقديم رؤية زيد، وقد يعلم الناطق والمخاطب أن رؤية عمرو كانت متقدمة، ويحسن نظم الكلام كذلك.

ومن أصدق الشواهد في إبطال ادعاء الترتيب، أن العرب استعملت «الواو» في باب التفاعل، فقالت: تقاتل زيد وعمرو، ولو قالت: تقاتل زيد ثم عمرو، لكان خلفا.

فإن قيل: إذا قال الزوج للتي لم يدخل بها: أنت طالق وطالق، طلقت واحدة، ولم تلحقها الثانية. ولو كانت «الواو» تقتضي جمعا، للحقتها الثانية، كما تطلق تطليقتين إذا قال لها: أنت طالق طلقتين.

الشرح

في وضع اللغة أن يقول القائل: جاءني زيد اليوم، وعمرو أمس، ولا يكون بذلك متجوزاً. وقد قال الله تعالى: ﴿وَٱدْخُلُواْ ٱلْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُواْ حِطَّةٌ﴾[1]. وفي موضع آخر: ﴿وَقُولُواْ حِطَّةٌ وَٱدْخُلُواْ ٱلْبَابَ سُجَّدًا﴾[2]. ويقول القائل: «[وسيان][3] قيامك وقعودك»[4]، ولا يدل على تقديم أحدهما على الآخر. واستعمالهم إياه في باب التفاعل، دليل واضح على بطلان الترتيب[5].

التعليق

= الأصول للزنجاني: ٥٣. وشرح العضد (١/١٨٩). والمسودة: ٣٥٥. والقواعد والفوائد (١٣٠). والتمهيد للأسنوي: ٢٠٨. وشرح الكوكب المنير (١/٢٢٩).

(١) الآية (٥٨) من سورة البقرة.

(٢) الآية (١٦١) من سورة الأعراف.

(٣) في ت: هذه الكلمة مكررة.

(٤) راجع هذا المثال في تقرير الشربيني على شرح المحلي (١/٣٦٥).

(٥) راجع المراجع السابقة في بطلان مذهب الترتيب. وبخاصة إحكام الآمدي (١/٤٨وما بعدها). وتخريج الفروع للزنجاني: ٥٥.

وهذا تلبيس لا يتلقى من مثله مأخذ اللسان. والسبب في أن الثانية لا تلحقها: أن الطلاق الثاني ليس تفسيرا لصدر الكلام، والكلام الأول

الشرح

فلئن قال قائل: هي ليست نصاً في الترتيب ولكنها ظاهر، فإذا دل دليل على تقدير الترتيب، بقي على اقتضائه في غير هذا المكان. قلنا: لو كان كذلك، لكان قول القائل: تقاتل زيد وعمرو مجازاً، وليس الأمر كذلك(١).

وأما مسألة القائل: أنت طالق وطالق. أما من ذهب إلى أنهما يلزمان جميعاً، فلا خفاء بعدم ورود السؤال عليه(٢). فإن المذهب بعيد عن غرض الترتيب. وليس الأمر كذلك، فإن هذا إنما يتخيل في الإخبار عن الأمور التي تقبل التقديم والتأخير [والاجتماع](٣). وأما الأمور المنشأة التي تُرتَّب وجوداً، فلا يتصور فيها هذا(٤). وإذا قال الحالف لامرأته: أنت طالق، فهو منشىء لذلك، وإنما تأتي الطلقة الثانية بعد البينونة، فلم تصادف (٦/ب) محلاً لذلك(٥).

وهذا ظاهر، ولكن مالكاً رحمه الله لم ير ذلك(٦).

وقول الإمام: (**إن الكلام الأول تام، فبانت به**)(٧). فنحن لا نسلم تمامه،

التعليق

(١) انظر إحكام الآمدي (٤٩/١). وانظر باب المفاعلة في: شرح ابن عقيل (١٩٢/١).
(٢) راجع أصول السرخسي (٢٠٢/١). وإحكام الآمدي (٥٢/١). والقواعد والفوائد: ١٣٣. ومسلم الثبوت وشرحه (٢٢٩/١).
(٣) في ت، م: الاجماع. والمثبت هو الصواب.
(٤) انظر توجيه هذا المذهب في المراجع السابقة. وشرح العضد (١٩٢/١).
(٥) انظر توجيه هذا المذهب في المراجع السابقة. وشرح العضد (١٩٢/١).
(٦) أي أنه قضى بوقوع الطلاق الثلاث قبل الدخول في الصورة المذكورة. وممن نقل ذلك: الآمدي في الإحكام (٥٢/١). وابن الحاجب. كما في شرح العضد (١٩٢/١). والزنجاني في تخريج الفروع على الأصول: ٥٥.
(٧) انظر البرهان (١٨٢/١س: ١٢).

تام، فبانت به. وإذا قال: أنت طالق طلقتين، فالقول الأخير بعد استكمال الكلام الأول في حكم البيان له، فكأن الكلام بآخره. فهذا وجه الرد على من يرى «الواو» مرتِّبة.

الشرح

ولو قال قائل: أنت طالق إن كان كذا، لاعتبر الشرط، ولم نقل: بانت بالكلام الأول[١]. وكذلك لو قال: هذا المال لزيد وعمرو، فقد نزل العطف في عدم تمام الجملة منزلة الشرط. فلا يتم قولهم: أنت طالق، ويكون كلاما، إلا إذا اقتصر عليه[٢]. فأما إذا عطف عليه، صار الاسمان كالجملة الواحدة، وكذلك عطف جميع المفردات.

فإن قيل: يلزم على هذا إذا قال للمدخول بها: أنت طالق ثلاثاً، وأنت عليَّ كظهر أمي، أن [يلزماه][٣] جميعاً. قلنا: ينبغي أن يتنبه لأصل، وهو أن التثنية أصلها العطف، وإنما جعلت التثنية طلباً للاختصار، فإذا اضطر الشاعر إليها قال[٤]:

كــأنَّ بـــين فكِّهـــا والفـــك ....

فنحن إنما نقيم العطف مقام التثنية في المفردات التي يصح أن تثنَّى أو

التعليق

(١) انظر في هذا التوجيه: أصول السرخسي (١/٢٠٣). وفواتح الرحموت (١/٢٢٩وما بعدها).

(٢) انظر في هذا التوجيه: أصول السرخسي (١/٢٠٣). وفواتح الرحموت (١/٢٢٩وما بعدها).

(٣) في م: يلزما.

(٤) هذا صدر بيت لمنظور بن مرثد بن فروة الفقعسي الأسدي. شاعر إسلامي. ترجمته في معجم الشعراء: ٢٨١. وعجزه:

.... فـأرةُ مـسكٍ ذُبحـت فـي سـكِّ

وهو من شواهد الأنباري في «أسرار العربية»: ٤٧. وابن أبي الربيع في «الوسيط شرح جمل الزجاجي» (١/٢٠٠).

وأما من زعم أنها للجمع، فهو أيضا متحكم، فإنا على قطع نعلم أن من قال: رأيت زيدا وعمرا، لم يقتض ذلك أنه رآهما معا. فإذاً مقتضى «الواو» العطف والاشتراك، وليس فيه إشعار بجمع ولا ترتيب. نعم، قد ترد في غير غرض المسألة بمعنى الجمع، إذا قلت: لا تأكل السمك وتشرب اللبن، أي: لا تجمع بينهما. ومنه قول الشاعر:

لا تنه عن خلق وتأتي مثله ... عار عليك إذا فعلت عظيم

الشرح

تتجانس. فأما الجمل المتقاطعة، فلا يمكن ذلك فيها، والطلاق جنسٌ خلاف الظهار، فلا يصح [جعلهما][1] جملة واحدة.

قال الإمام: **(وأما من [قال][2] إنها للجمع، فهو أيضا متحكِّم، فإنا على القطع نعلم أن من قال: رأيت زيدا وعمرا، لم يقتض ذلك أنه رآهما [جميعا][3]. فإذاً مقتضى «الواو» العطف والاشتراك، وليس فيه إشعار بجمع ولا ترتيب. نعم، قد [ترد][4] في غير غرض المسألة بمعنى الجمع، إذا قلت: لا تأكل السمك وتشرب اللبن، أي لا تجمع بينهما. ومنه قول الشاعر[5]:**

لا تنه عن خلق وتأتي مثله ... عار عليك إذا فعلت عظيم

فلا تكون «الواو» عاطفة في ذلك. فإن أردت العطف قلت: لا تأكل السمك وتشرب اللبن، وأنت تعني النهي عن كل واحد منهما. والمعنى: لا

التعليق

(١) في ت: جعلها.

(٢) في البرهان: زعم.

(٣) في البرهان: معا

(٤) في ت: يرد.

(٥) هذا البيت ينسب إلى الأخطل وإلى حسان ﷺ وإلى سابق البربري، وإلى المتوكل الليثي، وإلى أبي الأسود الدؤلي. وهو الراجح. راجع مستدركات ديوان أبي الأسود الدؤلي: ١٦٥. وهو من شواهد سيبويه في الكتاب (٣/٤٢). والبسيط في شرح جمل الزجاجي (١/٢٣٢). ومغني اللبيب (١/٣٩٩). وشرح ابن عقيل (٢/٣٥٣).

فلا تكون «الواو» عاطفة في ذلك. فإن أردت العطف، قلت: لا تأكل السمك وتشرب اللبن. وأنت تعني النهي عن كل واحد منهما، والمعنى: لا تأكل السمك، ولا تشرب اللبن.

الشرح

تأكل السمك ولا تشرب اللبن.

[وقد][1] ترد «الواو» في باب المفعول معه بمعنى «مع» تقول: استوى الماء والخشبة) إلى قوله (ولكنه للترتيب مع التراخي)[2]. قال الشيخ [أيده الله][3]: وقد قدمت الكلام على هذا بأنها تستعمل فيما [يعقل][4] [منه][5] الاجتماع، كما ذكرناه[6]. وإذا قال: جاءني زيد أمس وعمرو اليوم، فقد صرح بضد الاجتماع، والكلام حقيقة لا مجاز فيه[7].

وقوله: إنها ترد في غير غرض المسألة لغير العطف في قولك: لا تأكل السمك وتشرب اللبن[8]. قال الشيخ: «الواو» لا تصلح لنصب الفعل بحال. وسنتكلم عليه في باب «ما» إن شاء الله. وإنما يقع الانتصاب بعدها بإضمار «أَنْ»، وهي تضمر بعد خمسة أحرف: حتى، واللام، [و][9] «أو»، بمعنى «إلى»، و«واو الجمع»، و«الفاء»، بعد الأمر والنهي، والنفي والاستفهام

التعليق

(١) ساقطة من البرهان.

(٢) راجع البرهان (١٨٢/١س: أخير - ص: ١٨٤س: ١٠).

(٣) ساقطة من ت.

(٤) في ت، م: لا يعقل.

(٥) ساقطة من ت.

(٦) راجع ص: ٥٤٢ هامش: ٣ من هذا الجزء.

(٧) تقدم هذا المثال في ص: ٥٤٢.

(٨) راجع البرهان (١٨٣/١س: ٤).

(٩) ساقطة من م، ت.

والتمني والعرض[1]. **والضابط**[2] لذلك أن لا يكون الكلام ثابتا، كقولك: مررت حتى أدخلها، وجئتك لتكرمني، ولألزمنَّك أو تقضيني حقي، ولا تأكل السمك وتشرب اللبن، واتيني فأكرمك، ولا تشتمني فأشتمك، وما تأتينا فتحدثنا، وهل لي من شفيع فيشفع لي[3]. ولا يقع النصب إلا «بأن»، وإنما كان كذلك (٧/أ)، لأن الحروف الداخلة على الاسم والفعل لا تعمل في واحد منهما. والناصب أيضا للفعل لا يكون إلا ناصبا، وهذه قد توجد غير ناصبة[4]. وإنما وجب في العوامل أن [تكون][5] على صفة واحدة، لأنها لو لم تعمل مرة، لم تعمل مطلقا. فلذلك قلنا: إن النصب لغيرها. وإنما اختص الإضمار بالنفي، لأن الكلام يحتمل معه جهات لا يحتملها الإثبات[6]. وقد تتوسع العرب في النفي حتى قالوا: مررت برجل لا قائم ولا قاعد. ولا يقولون: مررت برجل قائم وقاعد. وربما جاء النصب بعد «أن» مضمرة في الإيجاب. قال الشاعر[7]:

سأترك منزلي لبني تميم ... وألحق بالحجاز فأستريحا

وهو ضرورة. ولكن الذي حسَّنه عندي أنه غير ثابت من جهة المعنى، لقوله: سأترك، [وسألحق][8].

التعليق

(١) راجع مغني اللبيب (٣٩٨/١). وشرح ابن عقيل (٣٥٢/٢ - ٣٥٥).
(٢) في م عنوان هامشي: مبحث النصب باب في الأجوبة.
(٣) هذه أمثلة للأحرف الخمسة ذكرها الشارح على طريقة اللف والنشر. وانظر شرح ابن عقيل (٣٤٦/٢ - ٣٥٢).
(٤) راجع مغني اللبيب (٢٧/١).
(٥) في ت: يكون.
(٦) راجع شرح ابن عقيل (٣٤٦/٢ - ٣٥٢).
(٧) هذا البيت للمغيرة بن حبناء. وهو من شواهد سيبويه في الكتاب (٤٢٣/١). وابن مالك في شرح الكافية الشافية: ١٠٣١. وابن هشام في المغني (١٩٠/١). وابن عقيل في المساعد (١٠٤/٣). ومثله في شرح الألفية (٣٥٠/٢).
(٨) ليس في البيت سألحق. والأولى أن يجاب بأن البيت روي: لأستريحا. وحينئذ لا شاهد فيه. وراجع مغنى اللبيب (١٩٠/١). وشرح ابن عقيل (٣٥٠/٢).

وسننبه[1] على لطيفة في العربية في هذا المكان، وذلك أنه لما تقدم في هذا الموضع الجملة الفعلية، وجهات هذه الحروف الصالحة للعطف، ولم يقصد الناطق العطف، تحول الكلام إلى الاسم، فلو بقي إعراب الثانية على حسب إعراب الأولى، لفهم العطف، فأرادت العرب إزالة اللبس بنصب الفعل الثاني، ليعلم أنه لم يقصد عطفا. وإنما يصير الكلام إلى الاسم عند وجدان الفعل، إذا رد إلى المصدر، وإنما يكون كذلك، إذا قدرت فيه «أن»، فيكون الفعل معها مقدراً بتأويل المصدر، فنصبوا لهذا الغرض[2].

ولكن يبقى في هذا نظر، وهو عطف الجملة الاسمية على الجملة الفعلية، وهو أيضا رديء، فيفتقر إلى تأويل الجملة الأولى. قال سيبويه[3]: «لقولك: ما تأتينا فتحدثنا، معنيان:

أحدهما ـ ما تأتينا، فكيف (٤٠/أ) تحدثنا؟ أي لو أتيتنا لحدثتنا.

والآخر ـ ما تأتينا أبداً إلا لم تحدثنا، أي منك إتيان كثير، ولا حديث [معه]»[4]. فانظر كيف رد الجملتين جميعا إلى المصدر. وطريقه ما قررناه، ووجه الحاجة إليه ما بيناه.

ويمتنع إظهار «أن» مع كل هذه الأحرف[5] إلا «اللام» إذا كانت لام «كي»، فإن الإضمار واجب تارة، وجائز تارة، وممتنع تارة. فأما الموضع الذي يجب فيه الإضمار، فإنه إذا كان الذي تدخل عليه[6] [داخلة عليه][7] «لا»

التعليق

(١) في م: عنوان هامشي: حكمة النصب (بأن) في الأجوبة.

(٢) راجع هذا التوجيه في: أسرار العربية: ٣٠٦. والبسيط في شرح جمل الزجاجي (٢/٦٤٤، ٨٠٦).

(٣) في الكتاب (٣/٣٠). وانظر المسألة في مغني اللبيب (٢/٦٢٤).

(٤) في ت: منه. وفي الكتاب: منك.

(٥) يريد الأحرف الخمسة التي ذكرها في ص: ٥٤٥.

(٦) يريد اللام.

(٧) ساقطة من م.

وترد «الواو» في باب المفعول معه بمعنى «مع»، تقول: استوى الماء والخشبة، وجاء البرد والطيالسة. قال سيبويه رحمه الله: قد ترد «الواو» بمعنى إذ، وهي التي تسمى «واو» الحال. قال الله سبحانه تعالى: ﴿ثُمَّ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنۢ بَعْدِ ٱلْغَمِّ أَمَنَةً نُّعَاسًا يَغْشَىٰ طَآئِفَةً مِّنكُمْ ۖ وَطَآئِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ﴾ أي: إذ طائفة قد أهمتهم أنفسهم.

الشرح

كقولك: كيلا [يعطيني][1]. ويجوز الإظهار إذا لم يكن الفعل كذلك.

وأما المؤكدة، فليس معها إلا التزام الإضمار، في مثل قوله ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ﴾[2]. ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾[3].

وقوله: (**[وقد][4] ترد «الواو» في باب المفعول معه بمعنى «مع» تقول: استوى الماء والخشبة**)[5]. كما قال، ولكن يشترط في انتصاب المذكور [بعد «الواو»][6] أن يكون الكلام الأول يشتمل على فعل أو على رائحة فعل[7]. وأما إذا لم يكن كذلك، فليس إلا الرفع، كقولك: ما أنت وقصعة من ثريد. والنصب في الوجه الأول حسن، والرفع جائز، كقولك: استوى الماء والخشبة، أي تساويا. وإنما لم يجز النصب في الوجه الثاني، لأن الفعل تعدَّى إلى الاسم الثاني بواسطة «الواو». وهذا نظير الاستثناء في قولك: قام القوم إلا زيدا.

التعليق

(١) ساقطة من م. والمراد في المثال إذا قدرت اللام قبل (كيلا). فحينئذ يجب إضمار (أن). قاله ابن هشام في المغني (١/١٩٩).

(٢) الآية (٣٣) من سورة الأنفال.

(٣) الآية (١٤٣) من سورة البقرة. وراجع المسألة في شرح ابن عقيل (٢/٣٤٦).

(٤) ما بين [ ] ساقطة من البرهان ومن م.

(٥) انظر البرهان (١/١٨٣س: ١١).

(٦) في م: بعد هذا الواو.

(٧) انظر شرح ابن عقيل (١/٥٩٢وما بعدها).

فأما «الفاء» فإن مقتضاها التعقيب والتسبيب، والترتيب، ولذلك تستعمل جزاء، تقول: إن تأتني فأنا أكرمك. وإذا جرى جزاء، فهو الذي عنيناه بالتسبيب. ثم من ضرورة التسبيب الترتيب والتعقيب.

وقد ترد «الفاء» مورد «الواو» للعطف والتشريك، وأكثر ما يلفى كذلك في أسماء البقاع، كقول امرئ القيس:

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل   بسقط اللوى بين الدخول فحومل

فأما «ثم» فمن العواطف، ولكن للترتيب مع التراخي. وبالله التوفيق.

الشرح

وقوله: (**فأما «الفاء»**[1] **فإنها للترتيب والتعقيب والتسبيب** (٧/ب)، **وقد ترد بمعنى «الواو» للعطف**)[2]. قال الشيخ: «للفاء» محلان عند النحويين[3]: أحدهما - أن تكون عاطفة. والثاني - أن تكون جواب شرط صريح، كقوله: «من أحيا أرضا ميتة فهي له»[4]. أو مقدَّر، كقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ﴾[5].

التعليق

(١) في م: عنوان هامشي: مبحث الفاء.

(٢) انظر البرهان (١/١٨٤س: ٣) مع تصرف واختصار من قبل الشارح.

(٣) راجع مغني اللبيب (١/١٧٣). وأصول السرخسي (١/٢٠٧). وإحكام الفصول: ١٨٣. وإحكام الآمدي (١/٥٢). وشرح تنقيح الفصول: ١٠١. والقواعد والفوائد: ١٣٧. والتمهيد للأسنوي: ٢١٤. وشرح الكوكب المنير (١/٢٣٣). وفواتح الرحموت (١/٢٣٤).

(٤) أخرجه مالك في الموطأ (٢/٢١٧) مع تنوير الحوالك. وأبو داود (٣٠٧٣). والترمذي (١٣٧٨). وروي عن عمر ﷺ موقوفا. راجع صحيح البخاري مع الفتح (٥/١٨). وانظر: مختصر سنن أبي داود (٤/٢٦٥). وشرح السنة (٦/١٥٠)، (٨/٢٣٠، ٢٧٠). ونيل الأوطار (٦/٤٥).

(٥) الآية (٩) من سورة الضحى.

وكذلك قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُم بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ﴾[1].

فأتى بالفاء في معنى الجواب. وهي في كلا حالتيها لابد [فيها][2] من الترتيب.

واختلف النحويون، هل تكون زائدة؟ أنكره سيبويه[3]، وأثبته الأخفش[4]. واحتج بقوله[5]:

وقائلة: خولان فانكح فتاتهم ....

وللتأويل فيه مساغ، إذ يمكن أن تكون عاطفة، [ويكون التقدير][6]: هذه خولان فانكح فتاتهم[7]. وقد اعترض على هذا بقوله تعالى: ﴿وَكَم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَٰهَا فَجَآءَهَا بَأْسُنَا﴾[8].

والبأس قيل: الهلاك[9]. وله تأويلان: **أحدهما** ـ أن يكون المراد: أردنا إهلاكها.

التعليق

(١) الآية (٢٧٤) من سورة البقرة.

(٢) في م: لها.

(٣) انظر الكتاب (١/٧٠). ومغني اللبيب (١/١٧٩٩).

(٤) هو سعيد بن مسعدة المجاشعي، البلخي ثم البصري، أبو الحسن، المعروف بالأخفش الأوسط، نحوي لغوي أديب. قرأ النحو على سيبويه، وكان أسن منه، وصحب الخليل. من أشهر كتبه: «تفسير معاني القرآن»، توفي سنة (٢١٠) هـ. راجع ترجمته في: الفهرست: ٧٧. ووفيات الأعيان (٢/١٢٢). وبغية الوعاة (١/٥٩٠). وشذرات الذهب (٢/٣٦). ومعجم المفسرين (١/٢١٠).

(٥) راجع الصحاح (٣/٩٠٦).

(٦) في م، ت: وتكون للتقدير.

(٧) انظر في تأويل آخر: هامش مغني اللبيب (١/١٧٩).

(٨) الآية (٤) من سورة الأعراف.

(٩) راجع الصحاح (٣/٩٠٦).

مسألة:

تحوي مراسم الأصوليين في معاني الحروف. ونحن نذكر فيها لمعاً مفيدة، يستقل بها من لم يحط بالعربية.

فمنها: «ما» وقد تكون حرفا، وقد تكون اسما. فأما ما يقع حرفا، فينقسم إلى: ما له معنى، وإلى ما ليس له معنى. فأما ما له معنى، فهو «ما» النافية، وهي تدخل على الاسم والفعل. تقول: ما قام زيد، وما زيد قائم ....

الشرح

والثاني ـ أن يكون المراد: أهلكناها، فحكمنا بأن البأس جاءها، أي أخبرنا بمجيء البأس[1].

قال الإمام: (**مسألة: تحوي مراسم الأصوليين في معاني الحروف**) إلى قوله (﴿وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا﴾[2]. معناه: [و«بنيانها»][3])[4]. قال الشيخ: تنقسم «ما» إلى الحرف والاسم، كما ذكره[5].

و«ما» النافية لا يعملها بنو تميم[6]، والحجازيون[7] يعملونها بشرط أن لا يليها إلا الاسم، وأن يبقى الخبر منفياً، فإن تقدم الخبر، كقولك: ما قائم زيد،

التعليق

(١) راجع تفسير الطبري (١٢/٣٠١وما بعدها).

(٢) الآية (٥) من سورة الشمس.

(٣) هكذا في ت، م. وفي البرهان: وبنائها.

(٤) انظر البرهان (١/١٨٤س: ١٢ ـ ص: ١٨٦س: ٩).

(٥) راجع معاني «ما» في: مغني اللبيب (١/٣٢٧ ـ ٣٥٣). وشرح ابن عقيل (١/٣٠٢).

(٦) تميم من أكبر قبائل ـ قواعد ـ العرب، ذات بطون عديدة، منهم: بنو العنبر، وبنو يربوع، وبنو طهية. راجع جمهرة أنساب العرب لابن حزم (١/٢٠٧).

(٧) قيل: سمي حجازا، لأنه حجز بين نجد وتهامة. وقيل: سمي كذلك، لاحتجازه بين الجبال. راجع كتاب «بلاد العرب» للأصفهاني: ١٤.

وإن اتصلت «ما» بالابتداء أو الخبر، فأهل الحجاز يرون إحلالها محل «ليس»، فيرفعون بها الاسم؛ وينصبون الخبر، وهي لغة القرآن: قال الله ﷻ: ﴿مَا هَٰذَا بَشَرًا﴾. وبنو تميم لا تعمل «ما» النافية؛ لأنها تدخل على الاسم والفعل، وقياس ما يدخل على البابين، أعني الاسم والفعل، ألا يعمل في واحد منهما.

وأما ما ليس له معنى، «فما» الكافة لعمل ما يعمل دونها. تقول: إن زيدا منطلق، وإنما زيد منطلق.

و«ما» الزائدة في مثل قوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ﴾.

الشرح

أو [انتقض][1] النفي «بإلا»، كقولك: ما زيد إلا قائم، اتفقت المذاهب، وبطل العمل في قول الفرزدق[2]:

فأصبحوا قد أعاد الله نعمتهم ... إذ هم قريش وإذ ما مثلهم بشر

كلام طويل يخرجنا عن الغرض. والنكتة فيه أن [بني][3] تميم لا تعملها وإن تقدم الاسم، (٤٠/ب) فكيف تعملها إذا عكس الترتيب؟ وإنما فعل بنو تميم هذا لأمرين:

أحدهما ـ أن كل حرف داخل على البابين، حقه أن لا يعمل في واحد منهما لأمرين:

التعليق

(١) في ت: انتقص.

(٢) هو همام بن غالب بن صعصعة المجاشعي التميمي البصري، أبو فراس، الشاعر المشهور. توفي سنة (١١٠)هـ. راجع ترجمته في: الشعر والشعراء لابن قتيبة (٤٤٢/١). ووفيات الأعيان (١٣٥/٥). وسير أعلام النبلاء (٥٩٠/٤). والبداية والنهاية (٢٩٨/٩). والبيت في ديوانه ص: ٢٢٣. وهو من شواهد ابن مالك في شرح الكافيه الشافية برقم: ١٤٠٦. وابن هشام في المغني برقم: (١٢٨، ٦٨٠، ٩١١، ١٠٢٣).

(٣) في ت: بنو.

[أحدهما][1] ـ الاستقراء. **والثاني** ـ المعنى. وذلك أنا قد بينا أن عمل العامل لا يفارقه بحال[2]. والأثر الذي تقبله الأسماء، لا تقبله الأفعال، والذي تقبله الأفعال، لا تقبله الأسماء، فلو عملت في الأسماء، لم يفارقها العمل عند الدخول على الأفعال، والمحل لا يقبل[3].

الوجه الثاني ـ أن الحروف اختص عملها بجهة واحدة، فحروف النصب لا تصلح لغيره، والجزم كذلك. وإنما يعمل العملَيْن المختلفَيْن الأفعال، لقوتها كـ«كان» وأخواتها[4]. وإنما خرج عن هذا، الحروف المشبهة بالأفعال «كإنَّ» وأخواتها[5]، ولكن [تلك][6] يمتنع دخولها على الأفعال بالكلية.

وأما ما يشبهها بالأفعال، فهي أبعد من تلك، [لأن][7] تلك أخذت شبه الأفعال لفظاً ومعنى، و«ما» ليس [فيها][8] إلا شَبَهٌ معنوي لفعل ضعيف. وقد قال سيبويه[9]: ومذهب بني تميم هو القياس، ولكنا نختار مذهب الحجازيين لوجهين:

أحدهما ـ أن القرآن أفصح اللغات، وهو على ذلك، قال الله تعالى: ﴿مَا هَٰذَا بَشَرًا﴾[10].

الثاني ـ أن الشبه الخاص مقدم على الشبه العام، وفي «ما» مشابهة عامة

التعليق

(١) ما بين [ ] ساقطة من ت.

(٢) راجع ص: ٥٤٥ من هذا الجزء.

(٣) راجع الإنصاف (٢/٥٧٠). وشرح ابن عقيل (١/٣٠٢).

(٤) انظر شرح ابن عقيل (١/٢٦٣).

(٥) المرجع السابق (١/٣٤٥).

(٦) ساقطة من م.

(٧) في ت: فإن.

(٨) في ت، م: منها.

(٩) راجع الكتاب (١/٥٧).

(١٠) الآية (٣١) من سورة يوسف.

وأما ما وقع اسما، فينقسم إلى منكور وموصول، أما المنكور: ففي الاستفهام والشرط والتعجب، تقول: ما تفعل؟ وأنت مستفهم.

الشرح

للحروف، [وللداخلة][1] على البابين في ظاهر الحال شبه خاص، بالإضافة إلى «ليس»، فإن «ليس» لنفي الحال، و«ما» كذلك، فكان الالتفات (٨/أ) إلى الشبه الخاص أولى[2].

وأما قولهم: الداخل على الأسماء والأفعال لا يعمل في واحد منهما. فاعلم أنا حققنا أنه ليس [للحروف][3] أن تفعل رفعا ونصبا، وإنما عملت ذلك، حملا لها على غيرها، وهي «ليس». و«ليس» لا يصح دخولها على الفعل، فـ«ما» الداخلة على الفعل لا تشبه «ليس» التي عملت، فلم تعمل الأخرى[4].

وأما كونها إذا [نقض][5] النفي لم تعمل، فهي إنما شبهت «ليس»، من جهة اشتراكها في النفي. فإذا رجع الكلام إلى الإيجاب، بطلت المضارعة[6]. ولم تعمل «ليس» للشبه بشيء، بل بالإضافة، فاستوى في عملها النفي والإثبات[7].

وقوله: **(وأما [ما][8] وقع اسما، فينقسم إلى منكور وموصول)**[9].

التعليق

(١) في م، ت: والداخلة.
(٢) وراجع المسألة في: الإنصاف (١٦٥/١).
(٣) في م: في الحروف.
(٤) راجع شروط عمل «ما» في شرح ابن عقيل (٣٠٣/١ - ٣٠٧).
(٥) في ت: نقص.
(٦) أي: المشابهة.
(٧) راجع أحكام «ليس» في: الإنصاف (١٦٦/١). ومغني اللبيب (٣٢٥/١). وهامش شرح ابن عقيل (٣٠٣/١).
(٨) في ت، م: إذا.
(٩) راجع البرهان (١٨٥/١س: ١٣).

معناه: أي شيء تصنع؟

وأما الشرط، فتقول: ما تفعل أفعل. والتعجب كقولك: ما أحسن زيدا. قال سيبويه: تقديره: شيء حسَّن زيدا.

وأما ما ليس بمنكور، فهو الموصول الذي لا يقوم بنفسه دون صلته، وصلته جملة من مبتدأ وخبر، أو فعل وفاعل. وهو بمعنى «الذي»، تقول: أعجبني الذي تصنع، وأعجبني ما تصنع.

وقد تقع «ما» ظرفا زمانيا في مثل قولك: آتيك ما أكرمتني، أي مدة إكرامك إياي.

وقد تقع مصدرا، قال الله ﷻ: ﴿وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا﴾ معناه: وبنائها. فيقع الفعل معه بتأويل المصدر.

الشرح

القسمة صحيحة، إذ لا تخلو الأسماء: إما أن تكون معارف أونكرات. فلنقدم الكلام على النكرات، إذ التنكير سابق على التعريف، ولذلك كان التعريف أحد الأسباب المانعة من الصرف، لأجل كونه فرعا[١].

أما المنكور، فهي: الاستفهام، والشرط، والتعجب. أما في الاستفهام والشرط، فلأجل إبهامه وعدم اختصاصه، كان التنكير أليق به[٢]. وأما التعجب، فقد اختلف أئمة اللسان فيه؛ فذهب سيبويه إلى أن «ما» فيه نكرة[٣]. وقال الأخفش: بل هي معرفة موصوفة[٤]. وإنما حمل سيبويه على المصير إلى التنكير أمران:

أحدهما ـ أن الجملة تكون معه تامة غير مفتقرة إلى حذف ولا إضمار.

التعليق

(١) وبدأ بها ابن مالك في الألفية. راجع شرح ابن عقيل عليها (١/٨٦).

(٢) راجع مغني اللبيب (١/٣٣٠، ٣٣٤).

(٣) راجع الكتاب (٢/٢٣٧، ٢٩٣).

(٤) راجع مغني اللبيب (١/٣٢٩). وشرح ابن عقيل (٢/١٥٠).

والثاني ـ أن المعنى الذي حسَّن التنكير في الاستفهام، حسَّنه في التعجب. فإنه لا يتعجب إلا مما خفي سببه، والتنكير مناسب لذلك[1].

والذي حمل الأخفش على المصير إلى أنها معرفة، الفرار من الابتداء بالنكرة على غير شروطها، فإنما لزم في (٤١/أ) المبتدأ أن يكون معرفة أو قريباً منها، فأولى وأحرى ألا يعرف الخبر، فيخرج الكلام عن الفائدة. وقد يبتدأ بالنكرة إذا أفادت، وذلك في ستة مواضع[2]:

[الأول][3] إذا وصفت كقولك: رجل عالم خير من جاهل[4].

الثاني: أن يتقدم الخبر، كقولك: في الدار رجل، وتحتك فرس، وهذا عجيب. والكلام بحالة والمفهوم سواء في التقديم والتأخير، ولكن السبب في ذلك: أن النكرة أحوج إلى الصفة منها إلى الخبر، فإذا وضعت صفتها متأخرة، أمكن تحصيل الغرض الأهم، فلزم أن تقع صفة. وأما إذا قدم قولك: في الدار، لم يتصور أن تكون صفة، لامتناع تقديم الصفة على الموصوف. فلما بطلت الصفة، وهي الأمر المهم عند التأخير، حمل الأمر على الخبر.

فإن قيل: ولم امتنع تقديم الصفة، وجاز تقديم الخبر، وإن كانا لا يقعان إلا تابعيْن؟ فنقول: الصفة تعد جزءاً من الموصوف، وكأن الاسم لا يتم عند السامع إلا بها، والخبر لا يؤتى به إلا بعد أن يفهم السامع المبتدأ، فهو من هذه الجهة غير تابع، وإن كان لا يخبر إلا عن مبتدأ[5]. (٨/ب)

التعليق

(١) راجع الكتاب (٢/٢٣٧، ٢٩٣).

(٢) قال ابن هشام في المغني (٢/٥٢٠): «لم يعول المتقدمون في ضابط ذلك إلا على حصول الفائدة، ورأى المتأخرون أنه ليس كل أحد يهتدي إلى مواطن الفائدة، فتتبعوها، فمن مقلٍّ مخل، ومن مكثر مورد ما لا يصلح، أو معدد لأمور متداخلة. والذي يظهر لي أنها منحصرة في عشرة أمور..». وذكر ابن مالك ستة مسوغات، وأوصلها ابن عقيل إلى أربعة وعشرين. راجع شرح ابن عقيل على الألفية (١/٢١٦ ـ ٢٢٧).

(٣) ساقطة من م، ت.

(٤) راجع المسوغ الأول عند ابن هشام (١/٥٢٠). والرابع عند ابن عقيل (٢١٨).

(٥) راجع المسوغ الرابع في مغني اللبيب (٢/٥٢٢). والأول عند ابن عقيل (١/٢١٦).

الموضع الثالث[1] الذي يبدأ فيه بالنكرة: أن يكون دعاء، كقولك: سلام عليك. قال الله تعالى: ﴿سَلَٰمٌ عَلَىٰٓ إِلْ يَاسِينَ﴾[2]. ﴿وَوَيْلٌ لِّلْكَٰفِرِينَ﴾[3]. وإنما صح الابتداء بها في هذا المكان، حملاً على الفعل، كأنه قال: سلَّمهم الله، وأهلكهم الله.

الموضع الرابع: أن يكون الكلام معها غير موجب، كاستفهام أو نفي، كقولك: ما أحد في الدار، هل أحد في الدار؟ لما فيها من معنى العموم، وقد ارتفع بها الاسم كقولك: أقائم الزيدان[4]؟

الخامس: إذا كان جواباً، كما إذا قيل لك: من جاءك؟ قلتَ رجل، أي: رجل جاءني، وقد يصرح بذلك[5]. وقولهم: «شرٌّ أهَرَّ ذَا نَابٍ»[6]. «وشيء ما جاء بك». كلام محمول على المعنى. والسبب فيه أن المتكلم سمع هرير الكلب فاستدل به على الشر، فكان الشرُّ في موضع فاعل، لسبق الفعل عند المتكلم، فكأنه قال: أهرَّ ذا ناب شر. وكذلك قوله: شيء ما جاء بك، فإنه سبق إليه مجيئه، وعلم أنه لا يجيء به إلا شيء. فاللفظ لفظ المبتدأ، والمعنى معنى الفاعل[7].

التعليق

(١) انظر المسوغ السابع عند ابن هشام (٥٢٢/٢وما بعدها). والحادي عشر عند ابن عقيل (٢٢٠/١).

(٢) الآية (١٣٠) من سورة الصافات.

(٣) الآية (٢) من سورة إبراهيم.

(٤) تكلم عليه ابن هشام في المسوغ السابع (٥٢٣/٢). وابن عقيل في الثاني (٢١٧/١).

(٥) راجع المسوغ الخامس عند ابن هشام (٥٢٢/٢). والثامن عند ابن عقيل (٢١٩/١).

(٦) أصل استعمال هذا المثل أن العرب سمعت هرير الكلب في وقت لا يهر في مثله إلا لسوء، فقالوا ذلك فيه. والمثل من شواهد سيبويه (١٦٦/١). وهو في مجمع الأمثال للميداني (٣٧٠/١). وعند ابن الحاجب في شرح الوافية: ١٧٦. وابن هشام في المغني (٥٢٠/٢).

(٧) راجع شرح الوافية لابن الحاجب: ١٧٦.

وأما «أو» فهي للتردد والتشكك، تقول: رأيت زيدا أو عمرا.

الشرح

ولما انحصرت هذه المواضع[1] عند الأخفش، ورأى باب التعجب خارجاً عنها، افتقر إلى أن يقدِّرها موصولة، ولكن على مذهبه، تنقص الجملة، وتفتقر إلى التكميل، إذ يصير التقدير: الذي حسَّن زيداً شيء، والإضمار على خلاف الأصل. وقد بينا أن السبب المحسِّن للابتداء بالنكرة في الشرط والاستفهام، موجود ههنا.

وأما قوله: **(والموصول: ما له بُدٌّ من صلة)**[2]. فالأمر كذلك، وحصر الصلة في الجملتين قد تقدم الكلام عليه[3]، بل الجمل التي يصح أن تقع صفات، تقع صلات، ولابد في الصلة من راجع منطوق به أو مقدَّر. وقد قال الله تعالى: ﴿أَهَٰذَا ٱلَّذِى بَعَثَ ٱللَّهُ رَسُولًا﴾[4]. أي بعثه، وقال: ﴿ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ﴾[5]. فأظهر الضمير، وإنما افتقر إليه، ليربط الكلام. وأما لو قلنا: جاءني الذي عمرو منطلق، لم يكن كلاما[6]. وسمع الخليل[7] رجلاً يقول: ما أنا بالذي قائل له سوءا، يريد هو [قائل][8].

قال الإمام: **(فأما «أو» فهي (٤١/ب) للتردد والشك)** إلى قوله **(أو**

التعليق

(١) يلاحظ أن الشارح قال إنها ستة، ولم يذكر إلا خمسة.

(٢) بمعناه دون لفظه في البرهان (١/١٨٦س: ٣).

(٣) راجع ص: ٥٣٠ من هذا الجزء.

(٤) الآية (٤١) من سورة الفرقان.

(٥) الآية (٢٧٥) من سورة البقرة.

(٦) وانظر في شروط حذف الموصول شرح ابن عقيل (١/١٦٥ ـ ١٧٦).

(٧) هو الخليل بن أحمد الأزدي الفراهيدي البصري، أبو عبد الرحمن، إمام العربية، مستنبط علم العروض. أستاذ سيبويه والنضر بن شميل. كان خيِّراً. له كتاب «العين» و«العروض» و«الشواهد». توفي سنة (١٧٠) هـ. راجع ترجمته في: الفهرست: ٦٣. ووفيات الأعيان (٢/١٥). وسير أعلام النبلاء (٧/٤٢٩). وبغية الوعاة (١/٥٥٧).

(٨) ساقطة من م.

تقضيني حقي. معناه: إلى أن تقضيني حقي)[١]. قال الشيخ [أيده الله][٢]: النحويون يقولون: إنها على أربعة أوجه[٣]: الشك، والإباحة، والتخيير، والإبهام. فالشك في الأخبار[٤]، كقولك: جاءني زيد أو عمرو. والتخيير فيما كان المخاطب ممنوعاً من تناوله. فيقال: خذ من مالي ديناراً أو درهماً. والإباحة فيما ليس أصله للحظر، كقولهم: «جالس الحسن[٥] أو ابن سيرين»[٦]. والإبهام في مثل قول القائل: جاءني زيد أو عمرو، وهو يعلم من جاءه منهما. ويمكن أن يكون قوله تعالى: ﴿مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾[٧]. من هذا المعنى[٨].

التعليق

(١) انظر البرهان (١٨٦/١س: ١٠ - ص: ١٨٩س: ١).

(٢) ما بين [ ] ساقطة من م.

(٣) قال ابن هشام: «(أو) حرف عطف، ذكر له المتأخرون معاني انتهت إلى اثني عشر..». راجع مغني اللبيب (٦٤/١ - ٧١). وانظر معاني «أو» في شرح ابن عقيل (٢٣٢/٢). وأصول السرخسي (٢١٣/١ - ٢١٨). وشرح تنقيح الفصول: ١٠٥. ومسلم الثبوت وشرحه (٢٣٨/١). وشرح الكوكب المنير (٢٣٦/١).

(٤) والاستفهام والأمر والنهي. انظر شرح الوافية: ٣٩٩.

(٥) المراد به الحسن بن يسار البصري، أبو سعيد، إمام البصرة، المجمع على جلالته في كل فن. وهو من سادات التابعين وفضلائهم. توفي سنة (١١٠) هـ. راجع ترجمته في: وفيات الأعيان (٣٥٤/١). وسيرأعلام النبلاء (٥٦٣/٤). والبداية والنهاية (٢٩٩/٩). وشذرات الذهب (١٣٨/١).

(٦) المراد به محمد بن سيرين الأنصاري، أبو بكر البصري، مولى أنس بن مالك، التابعي الكبير، الإمام في التفسير والحديث والفقه وتعبير الرؤيا. توفي سنة (١١٠)هـ. راجع ترجمته في وفيات الأعيان (٣٢٢/٣). وسير أعلام النبلاء (٦٠٦/٤). والبداية والنهاية (٣٠٠/٩). وشذرات الذهب (١٣٨/١).

(٧) الآية (١٤٧) من سورة الصافات.

(٨) راجع خلاف النحويين في معنى الآية: الإنصاف للأنباري (٤٧٨/٢). ومغني اللبيب (٦٧/١).

و«أم» في معناه، إلا أنه قد يقع في وضع الكلام مقرونا بالاستفهام، تقول: أزيدا رأيت أم عمرا؟

الشرح

وقوله: («وأم» في معناه، إلا أنه قد يقع في وضع الكلام مقروناً **بالاستفهام)**[(١)]. هذا الذي ذكره، لا تقتصر «أم» عليه، بل قد تقع بعد استفهام، وقد تقع من غير تقدم استفهام، فإن وقعت بعد استفهام، سميت متصلة[(٢)]، أي تربط آخر الكلام بأوله. فإذا قال القائل: أزيد عندك (٩/أ) أم عمرو؟ معناه: أيهما عندك؟ فهو سؤال عن التعيين، كقولك: أيهما عندك؟ ولا يصح في هذا المكان أن يقول المجيب: أحدهما، بل الجواب: زيد [أو][(٣)] عمرو بالتعيين.

ويصح أن يقول: زيد عندك أم عمرو؟ لا على طريق الاستفهام، وتسمى المنقطعة[(٤)]، أي انقطع عن الكلام الأول، واستأنف قضية أخرى. قال الله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَىٰهُ﴾[(٥)]. ولم يتقدم استفهام[(٦)]. ومن قول العرب: «إنها لإبل أم شاء»؟[(٧)]. معناه: «بل أهي شاء»[(٨)]؟ وأما إذا قال: رأيت زيدا أو عمرا،

التعليق

(١) انظر البرهان (١/١٨٦س: ١٢).

(٢) راجع معاني «أم» في مغني اللبيب (١/٤٠). وشرح ابن عقيل (٢/٢٢٩). وشرح الوافية (٤٠٠).

(٣) في ت: وعمرو.

(٤) انظر المراجع السابقة في هذا النوع.

(٥) الآية (٣) من سورة السجدة.

(٦) وانظر أوجه المنقطعة في مغني اللبيب (١/٤٤). وشرح ابن عقيل (٢/٢٣١).

(٧) هذا المثل من شواهد ابن الحاجب في شرح الوافية: ٤٠٠. وابن مالك في شرح الكافية الشافية. ص: ١٢١٩. وابن هشام في المغني (١/٤٤). وابن عقيل في شرح الألفية (٢/٢٣١).

(٨) هذا المثل من شواهد ابن الحاجب في شرح الوافية: ٤٠٠. وابن مالك في شرح الكافية الشافية. ص: ١٢١٩. وابن هشام في المغني (١/٤٤). وابن عقيل في شرح الألفية (٢/٢٣١).

ولا تقول: رأيت زيدا أم عمرا، ولا: أرأيت زيدا أو عمرا؟ وتحقيق الفصل بينهما: أن «أم» إذا استعملت في قضية الاستفهام، فمطلقها قاطع بوقوع أحد الشيئين الذيْن ردد السؤال فيهما. وإنما يسأل عن عين الواقع. والكلام في الباب يمثل بـ«أي»، فإذا قلت: أزيدا رأيت أم عمرا؟ كان معناه: أيهما رأيت؟

وأما «أو» فليس ذلك من حكمه. ويجوز أن يعتقد من يقول: أرأيت زيدا أو عمرا؟ أنه لم ير واحدا منهما. واستقصاء ذلك يتعلق بفن العربية.

وقد تكون «أو» بمعنى التخيير في الجنس، كما تقول: جالس الحسن أو ابن سيرين، معناه: جالس هذه الطبقة من أهل الخير.

وذهب بعض الحشوية من نحوية الكوفة إلى أن «أو» قد ترد بمعنى «الواو» العاطفة، واستشهدوا بقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَٰهُ إِلَىٰ مِاْئَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾، وقوله: ﴿عُذْرًا أَوْ نُذْرًا﴾، وقوله: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾. وهذا زلل عظيم عند المحققين. فلا تكون «أو» بمعنى «الواو» قط. وقوله جل وعلا: ﴿أَوْ يَزِيدُونَ﴾ عند أصحاب المعاني كالزجَّاج والفرَّاء وغيرهما محمول على تنزيل الخطاب على قدر فهم المخاطب. والتقدير: وأرسلناه إلى عصبة لو رأيتموهم لقلتم: مائة ألف أو يزيدون.

الشرح

فيصح أن يقول: أحدهما، لتردد السائل في أصل الرؤية، فهو يسأل عن أصلها.

أما قول الإمام: (إنه لا يصح أن يقول: زيدا أم عمرا)[1]. فقد بينا أنه

التعليق

(١) راجع البرهان (١/١٨٦س: ١٥).

وعليه خرج قوله تعالى: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾. والرب ﷻ لا يتعاظمه أمر، ولكن المعنى: أن الإعادة أهون في ظنونكم، فإذا اعترفتم بالاقتدار على الابتداء، والإعادة أهون عندكم، فلم منعتموها؟

وفي هذا المعنى قوله تعالى في خطاب موسى وهارون عليهما السلام، إذ بعثهما إلى فرعون: ﴿لَعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾، والترجي لا يليق بحكم علام الغيوب، ولكن المعنى: كونا على رجائكما في تذكيره، إذ لو أطلعهما على الغيب في إبائه، لما شمرا في الدعوة.

وقوله تعالى: ﴿عُذْرًا أَوْ نُذْرًا﴾. تقرب «أو» فيه من التخيير في قول القائل: جالس الحسن أو ابن سيرين. وقوله تعالى: ﴿ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ يتجه فيه ما ذكرناه. وقال الزجاج: هو على مذهب التكرير المؤكد، والآثم هو الكفور بعينه.

الشرح

يصح على المنقطعة، وفي المتصلة على تقدير أن تزاد الهمزة. قال الشاعر[1]:

لعمـرك مـا أدري وإن كنـتُ داريـاً   بـسبع رمَـين الجمـر أم بثمـان

وقوله: (لا يصح أن يقال: أرأيت زيداً أو عمراً؟)[2]. فقد قال أهل العربية: إنه يصح ذلك، ولا أعرف فيه خلافاً.

وقد نصوا على قولك: أرأيت زيداً أو عمراً؟ وردوا الفرق بين «أم» و«أو» إلى ما ذكرناه من أن «أم» لتحقيق الأصل والتباس التعيين، وليس «أو» كذلك[3]. وبقية ما ذكرناه واضح.

التعليق

(١) البيت لعمر بن أبي ربيعة المخزومي. راجع ديوانه: ٢٥٧. وهو من شواهد ابن مالك في شرح الكافية: ١٢١٥. وابن هشام في المغني (٧/١). وابن عقيل في شرح الألفية (٢٣٠/٢). وفي المساعد له (٤٥٥/٢).

(٢) بمعناه دون لفظه في البرهان (١٨٧/١س: ٥).

(٣) راجع شرح الوافية (٤٠٠). ومغني اللبيب (٤٢/١).

وقد تكون «أو» بمعنى «إلى» في قولك: لا أفارقك أو تقضيني حقي. معناه: إلى أن تقضيني حقي.

وأما «هل» فمعناه الاستفهام. و«هل» تدخل على الاسم والفعل، تقول: هل قمت؟ هل زيد في الدار؟

وقد تكون «هل» بمعنى «قد»، قال المفسرون في قوله سبحانه وتعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ﴾. معناه: قد أتى على الإنسان.

وقد تكون بمعنى التقرير، قال الله تعالى: ﴿هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ﴾. وإذا اتصل به «لا» كان بمعنى الحث والتحريض، تقول: هلا جئتنا، وأنت تبغي الحث على المجيء.

الشرح

وقوله: (**قد تكون «أو» بمعنى«إلى»**)[١]. قد تقدم كلامنا عليه، وكيف الوجه في النصب قبل هذا[٢]. وباقي الكلام مفهوم.

قال الإمام: (**وأما «هل» فمعناه: الاستفهام**) إلى قوله (**وأنت تبغي الحث على المجيء**)[٣]. قال الشيخ [وفقه الله][٤]: «هل»، [و«الهمزة»][٥] [حرفا][٦] استفهام، ولا يتحتم [لهما][٧] ذلك في كل موضع، ولكن الهمزة أعم تصرفاً من «هل»[٨]. تقول: أبصرت زيداً وهو أخوك؟ قال الله تعالى: ﴿أَلَسْتُ

التعليق

(١) انظر البرهان (١/١٨٨س: أخير).

(٢) راجع ص: ٥٤٥ وما بعدها.

(٣) انظر البرهان (١/١٨٩س: ٢ - ٨).

(٤) ساقطة من م.

(٥) في ت، م: هل وام.

(٦) في م: حرفان.

(٧) في ت: لها. والمثبت من م.

(٨) راجع أوجه الافتراق بين هل والهمزة في: مغني اللبيب (١/٣٨٦). وشرح الوافية: ٤٠٩ وما بعدها.

وأما «لا» فمقتضاه النهي، ثم قد تكون للتبرئة، فتتصل إذاً باسم منكور مبني على الفتح، ولا ينون، ويدل إذ ذاك على نفي الجنس، تقول: لا ريب في الأمر، ولا رجل في الدار.

وتقع في جواب القسم، تقول: والله لا أدخل الدار. وقد تكون

الشرح

بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾[1]. ولا يصح دخول «هل» في هذا. وكذلك لمن قال مررت بزيد: أبزيد مررت؟ وتوقعها قبل «الفاء» و«الواو» و«ثم». قال الله تعالى: ﴿أَوَكُلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا﴾[2]. وقال: ﴿أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِ﴾[3]. وقال: ﴿أَثُمَّ إِذَا مَا وَقَعَ آمَنتُم بِهِ﴾[4]. فلا تقع «هل» في هذه المواضع.

وقال الشاعر[5]:

أَطَرَبـــاً وأنــــت قِنَّــــسْرِيٌّ؟ ....

ولا يجوز أن يقال: هل طربا وأنت قنسري؟

قال الإمام: **(وأما «لا» فمعناه: النفي، وقد تكون (٤٢/أ) للتبرئة، فتتصل إذاً باسم منكور) إلى قوله (وفي الشاذ: [﴿لأقسم﴾][6])**[7]. قال الشيخ: «لا»

التعليق

(١) الآية (١٧٢) من سورة الأعراف.

(٢) الآية (١٠٠) من سورة البقرة.

(٣) الآية (١٧) من سورة هود.

(٤) الآية (٥١) من سورة يونس.

(٥) هذا صدر بيت للعجاج واسمه عبد الله بن رؤبة التميمي. وعجزه:

.... والـــــدهر بالإنـــــسان دَوَّارِيٌّ

وهو في ديوانه (٤٨٠/١). والقِنَّسْرِيُّ: هو الشيخ الكبير. والمعنى: أتطرب وأنت شيخ كبير؟ والبيت من شواهد سيبويه (٣٣٨/١). والجوهري في الصحاح (٧٩١/٢). وابن هشام في المغني (١٢/١). والسيوطي في همع الهوامع (١٢٢/٣). والبغدادي في الخزانة (٥١١/٤).

(٦) في م: لا أقسم.

(٧) راجع البرهان (١٨٩/١س: ٩ ـ ص: ١٩٠س: ٥).

زائدة يستقل الكلام دونها، والغرض تقرير نفي اشتمل الكلام عليه، قال الله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ﴾. معناه: ما منعك أن تسجد. ولكن لما اشتمل الكلام على المنع، ومقتضاه النفي، فكان في حكم التأكيد للمنع. حتى كأنه تكرير له. ولا تزاد «لا» إلا لهذه الشريطة.

فإن قيل: «لا» زائدة في قوله تعالى: ﴿لَآ أُقْسِمُ﴾ وليس في الكلام نفي تؤكده «لا». قيل: هو ردٌّ لقول الكفار ودعاويهم. وقوله: «أقسم» افتتاح القسم. وفي الشاذ: ﴿لأقسم﴾.

وأما «لو» فتدل على امتناع الشيء لامتناع غيره، تقول: لو جئتني جئتك، أي: امتناع مجيئي لامتناع مجيئك.

الشرح

تكون للنفي خاصة إذا جاءت لمعنى، وقد تكون زائدة، كما ذكر[(١)].

وقوله: إذا كانت زائدة لا تكون إلا لتأكيد نفي اشتمل الكلام عليه، ليس بصحيح، وقد قال الله تعالى: ﴿لِئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ﴾[(٢)]. أي ليعلم أهل الكتاب. وليس هناك نفي تؤكده «لا»[(٣)].

قوله: وفي الشاذ: [﴿لأقسم﴾][(٤)]. ليس كذلك، بل في السبع[(٥)].

قال الإمام: **(وأما «لو» فحرف يدل على امتناع الشيء لامتناع غيره، تقول: لو جئتني لجئتك، أي امتناع مجيئى لامتناع مجيئك. وقد تكون بمعنى**

التعليق

(١) راجع أحكام وحالات «لا» في: مغني اللبيب (١/٢٦٢ - ٢٨٠).

(٢) الآية (٢٩) من سورة الحديد.

(٣) انظر مغني اللبيب (١/٢٧٤).

(٤) في م: لا أقسم. وانظر البرهان (١/١٩٠س: ٥).

(٥) هي قراءة ابن كثير ورواية قنبل عنه. انظر كتاب: الإقناع في القراءات السبع (٢/٧٩٧). والبدور الزاهرة: ٣٣١.

وقد تكون بمعنى «إن»، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾. معناه: وإن أعجبتكم.

وقد تفيد معنى التقليل، كقوله ﷺ: «اتقوا النار ولو بشق تمرة». وقوله ﷺ لخاطب الواهبة نفسها: «التمس ولو خاتما من حديد».

الشرح

«إنْ» قال الله تعالى: ﴿وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾[1]. معناه: وإن أعجبتكم. وقد تفيد معنى التقليل كقوله عليه السلام: «اتقوا النار ولو بشق تمرة»[2] إلى قوله (٩/ب) (هلا نفر)[3]. قال الشيخ: «لو» حرف يدل على امتناع الشيء لامتناع غيره، كما ذكر الإمام[4]. والأقسام التي ذكرها صحيحة، ولكن بقي من مواضعها موضع أغفله، وهو أنها قد تكون بمعنى التمني، تقول: لو تأتيني فتحدثَني بالنصب، أي [أتمنى][5] ذلك، ويجوز الرفع[6]. قال الله تعالى: ﴿وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ﴾[7]. وفي بعض المصاحف: ﴿فيدهنوا﴾[8].

التعليق

(١) الآية (٢٢١) من سورة البقرة.

(٢) متفق عليه. راجع صحيح البخاري مع الفتح (٤٤٨/١٠). وصحيح مسلم بشرح النووي (١٠١/٧).

(٣) انظر البرهان (١٩٠/١س: ٦ ـ ص: ١٩١س: ٢).

(٤) انظر معاني «لو» في: مغني اللبيب (٢٨٣/١ ـ ٣٠١). وشرح تنقيح الفصول: ١٠٧وما بعدها. وشرح المحلي وحاشية البناني عليه (٣٥٢/١ ـ ٣٦٠). ومسلم الثبوت وشرحه (٢٤٩/١). وشرح الكوكب المنير (٢٧٧/١ ـ ٢٨٣). وشرح ابن عقيل (٣٨٥/٢).

(٥) في م: يتمنى.

(٦) راجع مغني اللبيب (٢٩٥/١وما بعدها).

(٧) الآية (٩) من سورة القلم.

(٨) قال سيبويه: «وزعم هارون» يريد هارون بن موسى النحوي. ترجمته في: تهذيب التهذيب (١٤/١١): أنها في بعض المصاحف: ﴿ودوا لو تدهن فيدهنوا﴾. راجع =

وأما «لولا» فهي لامتناع الشيء بسبب وجود غيره. تقول: لولا زيد لأكرمتك. أي: امتنع إكرامي إياك لوجود زيد عندك.

وقد تكون بمعنى «هلا»، قال الله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ﴾. معناه: هلا نفر.

الشرح

وأما «لولا»، فهي على ما ذكره في التقسيم[1]، ولكن [تفسيره][2]: لولا زيد لأكرمتك، أي امتنع إكرامي إياك لوجود زيد[3]. فإن هذا يوهم صحة دخول «لولا» على الفعل، وذلك لا يصح بحال، كما لا تدخل «لو» على الاسم، فكذلك لا تدخل «لولا» على الفعل، إذا كانت للامتناع[4].

وبينهما أيضاً فرق، وذلك أن «لو» لا تدخل إلا على جملتين كاملتين نطقاً، كقولك: لو جئتني لأكرمتك. وأما «لولا» فقد التزم العرب حذف خبر الجملة الأولى، وقد سد طول الكلام مسد الخبر. ونظيره قولك: ظننت أن زيداً منطلق، فإن تقديره: ظننت انطلاق زيد، كائناً أو واقعاً، ولكن استغني عنه، لطول الكلام[5]. والسبب في اختصاص «لو» بالفعل أنها للشرط، والشرط بالأفعال أليق، فالاسم يرتفع بعدها بأنه فاعل. وقد امتنع في اللغة إضمار فعل الفاعل، إلا على شريطة التفسير.

التعليق

= الكتاب (٣/٣٦). وهكذا أيضاً في البحر المحيط لأبي حيان (٨/٣٠٩). من غير تعيين للمصحف ولا للقارئ. وذكرها كذلك ابن هشام في المغني (١/٢٩٤)، (٢/٥٣٢).

(١) راجع معاني «لولا» في مغني اللبيب (١/٣٠٢ - ٣٠٦). وشرح تنقيح الفصول: ١٠٩. وشرح الكوكب المنير (١/٢٨٤). وحاشية البناني (١/٣٥١وما بعدها).

(٢) في م: تفسير.

(٣) انظر البرهان (١/١٩٠س: ١٤).

(٤) راجع شرح ابن عقيل (٢/٣٨٧). وشرح الوافية: ٤٠٨. ومغني اللبيب (١/٣٠٢).

(٥) راجع شرح ابن عقيل (٢/٣٨٧). وشرح الوافية: ٤٠٨. ومغني اللبيب (١/٣٠٢).

وخصت «لولا» بالاسم فرقاً بينها وبين «لو»، وحذفُ خبر المبتدأ سائغ.

وإذا وقع الاسم بعد «لو» أو حرف الشرط، فيرتفع بأنه فاعل بفعل مضمر، يفسره هذا الظاهر. تقديره في قوله: [«لو»][1] زيد قائم لو قام زيد قام. وكذلك متى وقع الاسم بعد حرف الشرط، أو ما في معناه، كقوله: ﴿إِذَا [ٱلسَّمَآءُ][2] ٱنشَقَّتْ﴾[3]. معناه: [إذا][4] انشقت السماء انشقت[5].

وأما إذا كانت للتخصيص، فلا تدخل إلا على الفعل، وتصير حينئذ كحروف الشرط في استدعاء الفعل، ولا تدخل إلا على فعل ماضٍ أو مستقبل. فإن وقع بعدها اسم منصوب أو مرفوع، فبإضمار رافع أو ناصب. قال الشاعر[6]:

تَعُــدُّون عَقْــرَ[7] النيــب[8] أفــضل مجــدكم
بنـي ضَـوْطَرَى[9] لـولا الكَمِـيَّ[10] المُقنَّعـا[11]

التعليق

(١) ساقطة من ت.
(٢) ساقطة من ت.
(٣) الآية (١) من سورة الانشقاق.
(٤) في م: فإذا.
(٥) راجع هذا التوجيه في مغني اللبيب (٩٧/١).
(٦) هذا البيت لجرير. انظر ديوانه ص: ٣٣٨. وهو من شواهد ابن مالك في شرح الكافية برقم: ١١٣٨. وابن هشام في المغني (٣٠٤/١). وابن عقيل في شرح الألفية (٣٩٦/٢). والمساعد له (٤٥٥/٢).
(٧) العقر: الضرب.
(٨) جمع ناب، وهي الناقة السمينة.
(٩) هي المرأة الحمقاء.
(١٠) الشجاع المتكمي في سلاحه، أي مستتر فيه.
(١١) المقنعا: أي الذي على رأسه البيضة أو المغفر. ومعنى البيت: إنكم تعدون ضرب قوائم الإبل المسنة التي لا ينتفع بها، ولا يرجي نسلها بالسيف، أفضل عزكم وشرفكم، هلا تعدون قتل الفرسان أفضل مجدكم؟

وأما «مِن» فحرف جار خافض، لا يدخل إلا على اسم. ومعناه: التخصيص والتبعيض. تقول: أخذت الدراهم من الكيس.

وقد يرد مؤكدا للتعميم، واستغراق الجنس. قال سيبويه رحمه الله: إذا قلت: ما جاءني رجل، فاللفظ عام، ولكن يحتمل أن يؤول، فيقال: ما جاءني رجل، بل رجلان أو رجال. فإذا قلت: ما جاءني من رجل، اقتضى نفي جنس الرجال على العموم من غير تأويل.

وقد تكون بمعنى «على» قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَنَصَرْنَٰهُ مِنَ ٱلْقَوْمِ..﴾ أي على القوم.

و«عن» بمعنى «من» إلا في خصائص ثلاثة: منها - أن «مِن» للانفصال والتبعيض، و«عن» لا تقتضي الفصل. تقول: أخذت من مال زيد. لأنك فصلته عنه. و: أخذت عن علمه. ولهذا اختصت الأسانيد بالعنعنة.

و«مِن» لا تكون إلا حرفا. و«عن» قد تكون اسما تدخل «من» عليه، تقول: أخذت من على الفرس جلَّه.

الشرح

قال الإمام: (وأما «مِن» فحرف جار خافض) إلى قوله (تقول: أخذت مِنْ [على][1] الفرس جله)[2].

قال الشيخ: النحويون يقولون: «عن» للمجاوزة والبعد[3]، [وإذا][4] كانت

التعليق

(١) في ت، م: عن.

(٢) انظر البرهان (١/١٩١س: ٣ - ص: ١٩٢س: ١).

(٣) راجع معاني «عن» في مغني اللبيب (١/١٥٧ - ١٦١).

(٤) في م: وإن.

وأما «إلى» فحرف جار، وهو للغاية. قال سيبويه رحمه الله: إن اقترن بـ«من» اقتضى تحديدا، ولم يدخل الحد في المحدود. فتقول: بعتك من هذه الشجرة إلى تلك الشجرة، فلا يدخلان في البيع.

وإذا لم تقترن بـ«من» فيجوز أن يكون تحديدا، ويجوز أن تكون بمعنى «مع»، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ﴾. معناه: مع أموالكم. وقال ﷺ: ﴿مَنْ أَنصَارِىٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ أي: مع الله. ومنه قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾. معناه: مع المرافق.

الشرح

«عن» لا تقتضي الفصل [والبعض][1]، وهذا معنى «من»، فكيف تكون في معناها؟ والعبارة الأولى التي عبر بها النحويون أولى.

قال الإمام: (٤٢/ب) (**وأما «إلى» فحرف جار، وهو للغاية**) إلى قوله (**من الجمعة إلى الجمعة**)[2]. قال الشيخ: «إلى» كما ذكره، لانتهاء الغاية[3]. وقد ذهب بعض النحويين إلى أنها في قوله تعالى: ﴿إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾[4] بمعنى «مع»[5]. فهذا موضع اختلف الفقهاء فيه: فمنهم من أوجبه، ومنهم من لم يوجبه[6].

التعليق

(١) في ت، م: والبعد.

(٢) انظر البرهان (١/١٩٢س: ٢ - ١٢).

(٣) راجع معاني «إلى» في مغني اللبيب (١/٧٨ - ٨٠). وشرح ابن عقيل (٢/١٧). وأصول السرخسي (١/٢٢٠وما بعدها). وشرح تنقيح الفصول: ١٠٢. والتمهيد للأسنوي: ٢٢١. والقواعد والفوائد: ١٤٤ - ١٤٩. وشرح الكوكب المنير (١/٢٤٥). وفواتح الرحموت (١/٢٤٤).

(٤) الآية (٦) من سورة المائدة.

(٥) راجع مغني اللبيب (٢/٥٨٨).

(٦) راجع أقوال المذاهب وأدلتها في: بداية المجتهد (١/٨وما بعدها). والمغني لابن قدامة (١/١٢٢). ونيل الأوطار (١/١٧٥وما بعدها).

و«مِن» تدخل على الزمان والمكان، تقول: من مكة إلى المدينة، ومن الجمعة إلى الجمعة.

الشرح

والسبب في هذا الاختلاف: تقابل أصلين عند اللفظ. فإن صح أنها ظاهرة في انتهاء الغاية، لزم من ذلك الانتهاء إلى المرافق. وإن كانت مترددة، فحينئذ يتقابل الأصلان. والالتفات إلى (١٠/أ) براءة الذمة يقتضي أن لا تشتغل إلا بلفظ دال، إما قطعا وإما ظنا. والالتفات إلى شغل الذمة بطلب شرط الصلاة، يقتضي أن لا يقدم عليها إلا [محقق][١] الشرط.

وأما قوله: **(إن «من» تدخل الزمان والمكان)**[٢]. هذا مذهب الكوفيين، أما البصريون فإنهم يمنعون ذلك[٣]، ويقولون: كما اختصت «منذ» بالزمان، اختصت «من» بالمكان. ويتأولون قوله تعالى: ﴿مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ﴾[٤]. أي من تأسيس أول يوم[٥]. وكذلك يتأولون قول الشاعر[٦]:

.... أَقْوَيْنَ من حجج ومن دهر

التعليق

(١) في ت: تحقق.

(٢) انظر البرهان (١٩٢/١س: ١١).

(٣) راجع المسألة في الإنصاف (٣٧٠/١ ـ ٣٧٦). وانظر معاني «من» في مغني اللبيب (٣٥٣/١ ـ ٣٦٣). وأصول السرخسي (٢٢٢/١وما بعدها). والقوائد والفوائد: (١٥٠وما بعدها). وفواتح الرحموت (٢٤٤/١). وشرح الكوكب المنير (٢٤١/١).

(٤) الآية (١٠٨) من سورة التوبة.

(٥) راجع هذا التأويل في الإنصاف (٢٧٢/١). ومغني اللبيب (٣٥٣/١).

(٦) هذا عجز بيت لزهير بن أبي سلمى. وصدره:

لمن الديار بِقُنَّة الحِجْر ....

انظر ديوانه ص: ٨٦. والبيت من شواهد الأنباري في الإنصاف (٣٧١/١). وابن هشام في المغني (٣٧٣/٢).

وأما «مذ» و«منذ» فيختصان بالزمان، ولا يدخلان على المكان. واستعمالهما في الزمان أفصح من استعمال «مِن». تقول: منذ أسبوع أنتظره. وهو أحسن من قولك: من أسبوع.

وإذا استعملت «مِن» قرينة «إلى» لم تقم «عن» مقامها أصلا. فإن قيل: زيد أفضل من عمرو، من أي قبيل؟ قلنا: هو لاقتضاء الغاية. والمعنى: ساوى زيد عمرا في فضله، وابتدأ زيد زيادة عليه في الفضل. كما تقول: سرت من البصرة إلى بغداد. ولهذا لا تستعمل «عن» في الباب.

الشرح

والظاهر ما ذهب إليه الكوفيون. والمصير إلى التأويل من غير دليل لا وجه له، إلا أن يستقرأ أن العرب لم تدخلها على الزمان، فيصح ما قالوه.

قال الإمام: **(وأما «مذ» و«منذ»، فيختصان بالزمان. ولا يدخلان [على المكان][1]، واستعمالهما في الزمان، أفصح من استعمال «مِن». تقول: منذ أسبوع انتظره. [وهذا][2] أحسن من قولك: من أسبوع [انتظره][3]. وإذا استعملت «من» قرينة«إلى»، لم تقم [«عن»][4] مقامها أصلا. فإن قيل: زيد أفضل من [عمرو][5] من أي قبيل؟ قلنا: هو لاقتضاء الغاية. والمعنى: [ساوى][6] زيد عمرا في فضله، وابتدأ زيد زيادة عليه في الفضل. كما تقول: سرت من البصرة إلى بغداد. ولهذا لا تستعمل «عن» في هذا الباب)[7].**

التعليق

(١) في ت، م: إلا على المكان. والمثبت من البرهان.
(٢) في البرهان: وهو.
(٣) ساقطة من البرهان.
(٤) ساقطة من ت، م.
(٥) في البرهان: عمر.
(٦) في ت، م: ساوا.
(٧) انظر البرهان (١/١٩٢س: ١٢ ـ ص: ١٩٣س: ٦).

وأما «على» فلفظة تقع اسما وفعلا وحرفا. فأما الفعل، فمن: علا يعلو، وأما الاسم، فتقول: أخذته من على الفرس. وأما الحرف فتقول: دخلت على فلان، ودخل عليَّ.

الشرح

قال الشيخ: قوله «مذ» و«منذ» يختصان بالزمان، كلام صحيح[١].

وقوله: واستعمالهما في الزمان أفصح من استعمال «من». هذا إنما هو على مذهب الكوفيين.

وأما قوله: زيد أفضل من عمرو، يعني «من» الداخلة على عمرو، من أي قبيل هي؟ قال: هي [لابتداء][٢] الغاية، إذ التفضيل يشعر بأنه بلغ إليه وزاد عليه. والكلام في «أفضل» طويل. ولم يورده الإمام إلا لغرض، ولذلك تركنا الكلام عليه.

قال الإمام: (**وأما «على» فلفظة تقع اسما وفعلا وحرفا**) إلى قوله (**حتى تقضيني حقي، أي إلى أن تقضيني حقي**)[٣]. قال الشيخ: «حتى» تكون على ثلاثة أوجه[٤]: تكون عاطفة، كالواو، ولكنها تفارقها في أن المعطوف بها لابد أن يكون مجانسا لما قبلها، إما لفضله، كقولك: مات الناس حتى الأنبياء، أو لدونه، كقولك: قدم [الحاج][٥] حتى المشاة. وتكون للابتداء، كقوله[٦]:

التعليق

(١) راجع حالات مذ ومنذ في مغني اللبيب (٣٧٢/١). وشرح ابن عقيل (٣١/٢).

(٢) ساقطة من م.

(٣) انظر البرهان (١٩٣/١س: ٧ ـ ص: ١٩٤س: ٨).

(٤) راجع معاني «حتى» في: مغني اللبيب (١٣١/١ ـ ١٣٩). وأصول السرخسي (٢١٨/١ ـ ٢٢٠). وشرح تنقيح الفصول: ١٠٢وما بعدها. وحاشية البناني (٢٤٥/١). وشرح الكوكب المنير (٢٣٨/١).

(٥) في م: الحجاج.

(٦) هذا عجز بيت لامرئ القيس. وصدره: =

وأما «حتى» فعلى أوجه: قد تكون بمعنى الغاية، تقول: أكلت السمكة حتى رأسها، تعني إلى رأسها. فقد أنبأتَ أنك لم تأكل رأسها.

وتكون بمعنى العطف، تقول: أكلت السمكة حتى رأسها، معناه: ورأسها.

وتكون بمعنى الاستئناف، تقول: أكلت السمكة حتى رأسُها، أي ورأسها مأكول. وقد أنشد البيت المشهور على الوجوه الثلاثة، وهو قول القائل:

الشرح

.... وحتى الجياد ما يُقَدْنَ بأرسان

وتكون جارة، وهذه الجارة هي التي ينتصب الفعل بعدها بإضمار «أن»، لأنه إذا قال: لألزمنك حتى تقضيني حقي، فمعناه: إلى أن تقضيني حقي، لأنا قد بينا أن العامل في الاسم لا يعمل في الفعل[1]. وهذه الجارة في معنى «إلى». ولكن الفرق[2] بينهما أن «إلى» لا يقتضي وضعها أن يدخل ما بعدها (٤٣/أ) في حكم ما قبلها، إلا إذا كانت بمعنى «مع». و «حتى» توجب التشريك في ذلك، لأن معنى قولهم: حتى رأسها، أي تصرمت شيئا [فشيئا][3] حتى فرغ منها.

فقول الإمام: (إنك إذا قلت: [أكلت][4] السمكة حتى رأسها، فقد أنبأت

التعليق

= سريت بهم حتى تَكِلَّ مَطِيُّهُم ....

انظر ديوانه: ٢١٠. والبيت من شواهد ابن هشام في المغني برقم: ٢٠٧، ٢١٢. والرَّسْنُ: الحبل يشد به الفرس. والمعنى: أن الخيل تعبت من السير، فلم تحتج إلى أرسان.

(١) راجع ص: ٥٤٦ وما بعدها.

(٢) انظر فروقا أخرى في المغني (١/١٣١ - ١٣٣).

(٣) ساقطة من ت، م والسياق يقتضيها.

(٤) ساقطة من ت.

ألقى الصحيفة كي يخفف رحله   والـــزاد حتـــى نعلَـــه ألقاهـــا

وقد تكون بمعنى «إلى». مثل أن تقول: لا أفارقك حتى تقضيني حقي، أي إلى أن تقضيني حقي.

وأما «إي» فمعناه: أجَل. قال الله ﷻ: ﴿قُلْ إِى وَرَبِّىٓ﴾.

وأما «بل» فللاستدراك واستئناف الكلام، تقول: ما رأيت زيدا بل عمرا.

الشرح

أنك لم تأكل رأسها)[1]. غير صحيح، ومن العجب (١٠/ب) احتجاجه بالبيت[2] على ذلك، وقد روي على الوجوه الثلاثة:

بالرفع والنصب والخفض. وإذا كان الخفض[3] عنده يقتضي أن الثاني لم يدخل فيما دخل فيه الأول، كيف يصح أن يقال: «حتى نعله ألقاها»، فيجمع بين النفي بالحرف وبين الإثبات بالفعل؟ نعم، الافتراق يرجع إلى الإعراب واستئناف الجملة، إذا عدم استئنافها[4].

قال الإمام: (فأما «أي» فمعناه: أجل) إلى قوله (فليكن جوابك إذا رأيته: نعم)[5]. قال الشيخ: الأمر على ما ذكر في «بلى»[6]. وأما «نعم» فيجاب بها

التعليق

(١) راجع البرهان (١/١٩٣س: ١١، ١٢).

(٢) يريد قول الشاعر:

ألقى الصحيفة كي يخفف رحله   والـــزاد حتـــى نعلـــه ألقاهـــا

وهو في البرهان (١/١٩٤س: ٦). والبيت للمتلمس، ولأبي مروان النحوي. وهو من شواهد ابن مالك في شرح الكافية برقم: ٧٨٦. وابن هشام في المغني برقم: ٢٠١، ٢٠٥، ٢١٤.

(٣) راجع مغني اللبيب (١/١٣٩).

(٤) راجع مغني اللبيب (١/١٣٩).

(٥) انظر البرهان (١/١٩٤س: ٩ ـ ص: ١٩٥س: ٤).

(٦) راجع معاني «بلى» في مغني اللبيب (١/١٢٠).

وأما «نعم» و«بلى» فمعناهما قريب. إلا أن «بلى» لا تستعمل إلا في جواب كلام يشتمل على نفي، كقوله سبحانه وتعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ﴾. قال سيبويه: لو قالوا: نعم، لكان نفيا للربوبية.

وأما «نعم» فللإثبات، فإذا قال قائل: أرأيت زيدا؟ فليكن جوابك إذا كنت رأيته: نعم.

وأما «مَن» فلا تكون إلا اسما، بخلاف «ما»، فإنه قد يكون اسما، وقد يكون حرفا كما سبق. ثم «مَن» قد يكون موصولا، وقد يكون منكورا.

الشرح

في الإثبات والنفي جميعا، وهي حرف تصديق لما سبق من الجملة[1]. فإذا قال القائل: أقام زيد أو لم يقم؟ فصدقته، قلت: نعم. أي: الأمر على ما تقول.

قال الإمام: (**وأما «من» فلا تكون إلا اسما بخلاف «ما»**) إلى قوله (**مع اعترافنا بأن حقائقها [تتلقى]**[2] **من فن النحو**)[3]. قال الشيخ: ما ذكره الإمام في هذه الحروف واضح، ولكن قوله: (**«أي» إنها اسم معرب**)[4]. فهذا موضع اختلف النحويون فيه فيما إذا جاءت موصولة، وجاءت صلتها محذوفة الصدر. فقد ذهب سيبويه إلى أنها مبنية، وذهب غيره إلى أنها معربة في هذه الحالة[5]. وقد تمسك سيبويه بالقرآن والشعر. قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ لَنَنزِعَنَّ مِن كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى ٱلرَّحْمَٰنِ عِتِيًّا﴾[6].

التعليق

(١) انظر المرجع السابق في أحكام «نعم»: (١/٣٨١ - ٣٨٤).

(٢) في م، ت: تلتقي. والمثبت من البرهان.

(٣) انظر البرهان (١/١٩٥س: ٥ - ص: ١٩٦س: ٥).

(٤) المرجع السابق (١/١٩٥س: ١٤، ١٥).

(٥) راجع المسألة في: الإنصاف (٢/٧٠٩ - ٧١٦). ومغني اللبيب (١/٨١ - ٨٤).

(٦) الآية (٦٩) من سورة مريم.

أما المنكور فيكون استفهاما في قولك: من في الدار؟ ويكون شرطا في قولك: من جاءني أكرمته.

وأما الموصول، فمثل قولك: رأيت من عندك. معناه: الذي عندك.

فأما «إذاً» فهو للجزاء، كما قال رسول الله ﷺ: «أينقص الرطب إذا يبس؟ قالوا: نعم. قال: فلا إذاً».

وأما «أيٌّ» فتكون جزاء مما يضاف إليه، فإذا قلت: أي الثياب عندك؟ فأي من الثياب؟ وهو اسم معرب، يعمل فيه ما بعده إلا حروف الجر، فإنها لا تعمل فيه. تقول: أيهم أكرمتَ؟ وعرفت أيهم جاءك؟ قال الله جل وعز: ﴿لِنَعْلَمَ أَيُّ ٱلْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ﴾.

فهذه جمل اعتاد الأصوليون الكلام عليها، فحرصنا على التنبيه على مقاصد قويمة عند أهل العربية، مع اعترافنا بأن حقائقها تتلقى من فن النحو.

الشرح

وأنشد[١] أبو عمرو الشيباني[٢]:

إذا ما أتيت بني مالك ... فسلم على أَيُّهُم أفضل

التعليق

(١) هذا البيت ينسب لغسان بن وعلة، أحد الشعراء المخضرمين من بني مرة بن عباد. والبيت من شواهد الأنباري في الإنصاف (٧١٥/٢). وابن مالك في شرح الكفاية برقم (٧٠). وابن هشام في المغني برقم: ١٢٥، ٧٦٠، ٩٥٧. وابن عقيل في شرح الألفية (١٦٢/١). والبغدادي في الخزانة (٥٢٢/٢).

(٢) هو إسحاق بن مِرَار أبو عمرو الشيباني. وليس من شيبان، ولكنه أدَّب أولاداً منهم، فنسب إليهم. كان أبو عمرو راوية أهل بغداد، واسع العلم باللغة والشعر، ثقة في الحديث، كثير السماع، نبيلاً فاضلاً. توفي سنة (٢٠٦) هـ. وقيل غير ذلك. راجع ترجمته في الفهرست: ١٠١وما بعدها. وبغية الوعاة (٤٣٩/١وما بعدها).

ثم لما قسَّم أهل العربية الكلام إلى الاسم والفعل والحرف، قسم الأصوليون الكلام على غرضهم تقسيماً آخر فقالوا: أقسام الكلام: الأمر، والنهي، والخبر، والاستخبار، وهذا قول القدماء.

واعترض المتأخرون فزادوا بزعمهم أقساماً زائدة على هذه الأقسام الأربعة، وحاولوا بزيادتها القدح في حصر الأولين الكلام في الأقسام

الشرح

فضم [أيُّهم][(١)]، وهذا شاعر. وأكثر النحويين على خلاف سيبويه في ذلك[(٢)]. والوجه في ذلك عنده: أنه إذا كان موصولاً تنزل من صلته منزلة الاسم الواحد، فإذا حذفت بعض الصلة، نقص الاسم، فأشبه الحروف. ونظير ذلك «قبل» و«بعد»، فإنه إذا نطق بما يضافان إليه، وجب إعرابهما، وإذا حذف ما يضافان إليه، فإن كان المحذوف مقصوداً، وجب البناء، وإن أعرض عنه، والتفت إلى الباقي، لزم الإعراب. قال الله تعالى: ﴿لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ﴾[(٣)]. وقد قرئ: «من قبلٍ [ومن][(٤)] بعدٍ»[(٥)]. فتكون «أيُّ» مع صلتها كذلك. وهذا كلام واضح، والسماع يعضده[(٦)].

قال الإمام: ([لما][(٧)] **قسَّم أهل العربية الكلام إلى الاسم والفعل والحرف**) إلى قوله (**يجوز فرض السكوت عليه**)[(٨)]. قال الشيخ: القول عندي

التعليق

(١) في ت، م: بأيهم.
(٢) راجع مغني اللبيب (٨١/١). وانظر المسألة في كتاب سيبويه (٣٩٨/٢ ـ ٤٠٨).
(٣) الآية (٤) من سورة الروم.
(٤) ساقطة من م.
(٥) قال أبو حيان: «بالكسر والتنوين فيهما. قرأ بها أبو السماك والجحدري وعون العقيلي». راجع البحر المحيط (١٦٢/٧). وهي من شواهد ابن هشام في المغني (١٦٩/١). وابن عقيل في شرح الألفية (٧٢/٢).
(٦) راجع شرح ابن عقيل (٧٢/٢ ـ ٧٥).
(٧) في ت، م: أما.
(٨) انظر البرهان (١٩٦/١س: ٧ إلى ص: ١٩٧س: ٦).

الأربعة، والذي زادوه: التعجب، والتلهف، والتمني، والترجي، والقسم، والنداء، والدعاء.

قال الأستاذ أبو إسحاق رحمه الله: النداء ليس كلاماً مستقلاً، وإنما هو طرف مستفتح، والمنادى بعده يرتقب قسماً من أقسام الكلام، وذلك القسم يدخل تحت الأقسام. وهذا فاسد، لأن قول القائل: «يا زيد» كلام تام باتفاق أهل اللسان، يجوز فرض السكوت عليه.

وقال الأستاذ ـ رحمه الله ـ أيضاً: التلهف، والتمني، والترجي من

الشرح

في النداء أنه من أبواب الخبر، فإن التقدير: أنادى زيداً، [أو ناديت زيداً][1]. ولو صرح بذلك، لكان مخبراً[2]. ولكنه لا يجري على مقصود الخبر، والمراد به الإنشاء، كقول القائل: بعت واشتريت[3]. وأما «يا» فحرفٌ، كأنه يرجع إلى التنبيه، فكأنه يقول: «يا» لتنبيه من يقصد نداءه، ثم يقول: أنادي زيداً. واستغنى عن إظهار الفعل، لدلالة الحرف عليه، ولكثرة دوره في الكلام[4]. وهذا الفعل التزمت العرب إضماره[5].

قال الإمام: (١١/أ) **(وقال الأستاذ: التلهف والترجي والتمني من أقسام الخبر)** إلى آخر الفصل[6]. (٤٣/ب)

التعليق

(١) ساقطة من م.

(٢) راجع في هذا الموضوع: شرح العضد وحاشية السعد عليه (٢/٤٩). وشرح الكوكب المنير (٢/٣٠١). والتقرير والتحبير (٢/٢٢٨). والفروق (١/٢٧).

(٣) راجع الخلاف في ذلك: الفروق للقرافي (١/٢٧ ـ ٥٢). وفواتح الرحموت (٢/١٠٣). وشرح الكوكب المنير (٢/٣٠٠ ـ ٣٠٨).

(٤) انظر: شرح الوافية: ١٩٠. وشرح ابن عقيل (٢/٢٥٧).

(٥) قال ابن الحاجب في تعليل ذلك: «وإنما وجب حذفه، للقرينة الدالة، ولوقوع حرف النداء موقع الفعل المحذوف». شرح الوافية: ١٩٠.

(٦) انظر البرهان (١/١٩٧س: ٧ ـ ص: ١٩٨س: أخير).

أقسام الخبر. وهي تتضمن إخبار المرء عن نفسه بأحوال وضعت الألفاظ لها. وهذا أيضاً غير سديد؛ لأنه لا كلام إلا ويمكن أن يدخل بهذا التأويل تحت الخبر، فيقال: الآمر مخبر عن اقتضاء إيجاد الفعل بالأمر، وكذلك القول في النهي.

فالوجه أن تقول: أما التعجب، فلا شك في كونه من قسم الخبر، والقَسَم لا يستقل دون مقسم به، ومقسم عليه، وإذْ ذاك يلتحق بالخبر. فأما بقية الأقسام التي اعترض بها، فهي قادحة.

والوجه عندي أن يقال: الكلام طلب، وخبر، واستخبار، وتنبيه. فالطلب يحوي: الأمر، والنهي، والدعاء. والخبر يتناول أقساماً واضحة، ومنها: التعجب والقسم. والاستخبار يشتمل على: الاستفهام، والعرض. والتنبيه يدخل تحته التلهف، والتمني، والترجي، والنداء. إلا أنه ينقسم إلى تنبيه الغير، وهو النداء، وإلى إعراب عما في النفس، وهو على صيغة تنبيه النفس. وهذه الفنون جعلت كالأصوات الدالة، مثل قولك: آه، وإيهٍ وإيهاً وما في معناها.

ونحن الآن نستعين بالله سبحانه وتعالى ونذكر الأوامر ثم النواهي، وما يتعلق بهما، ثم نذكر الألفاظ العامة، والخاصة. والاستثناء، ونذكر النص والظاهر، والمجمل][1] (٢٨/ب) والمحكم، والمتشابه، إن شاء الله [ﷻ][2]. [تمت مقدمة البرهان، ويتلوها على نسقه أوله][3].

التعليق

[١] هنا نهاية السقط من نسخة خ.

[٢] في خ: تعالى.

[٣] ما بين [ ] ساقط من خ.

[باب][١] الأوامر

الشرح

قال الإمام: (كتاب الأوامر)(٢). قال الشيخ [وفقه الله](٣): ينبغي أن ينظر، هذا جمع ماذا؟ والذي عليه الأصوليون أن الأوامر جمع أمر(٤). وأهل العربية الذين وقفنا على أقوالهم كسيبويه وأبي علي(٥) والمتأخرين، لا يرون هذا الجمع أصلاً. ويقولون: لا يصح أن يجمع فَعَل على فواعل، وقد ذكروا [أمثلة](٦) جمعه، وليس منها هذا البناء(٧). إلا أن الجوهري(٨) صاحب «الصحاح» قد قال: ويقول: «أمرته بكذا أمراً، والجمع الأوامر»(٩). وهذا شاذ غير معروف عند أئمة العربية.

التعليق

[١] في خ: كتاب.

(٢) المرجع السابق (١/١٩٩س: ١).

(٣) ساقطة من م.

(٤) قال الزركشي: «ولقد نهج الأصوليون باستعمال هذا الجمع في الأمر، كقولهم: أوامر الله على الوجوب. وكأن جمع الأمر الذي هو استدعاء الفعل على أوامر عندهم من القواعد المستقرة. وفي ذلك بحثان..». راجعهما في المعتبر: ٣٠٦ - ٣٠٨.

(٥) هو الحسن بن أحمد بن عبد الغفار، أبو علي الفارسي النحوي، إمام عصره في علوم العربية. أشهر تصانيفه: «الإيضاح» في النحو، و«التذكرة» و«المقصور والممدود» وغيرها. توفي سنة (٣٧٧) هـ. راجع ترجمته في: وفيات الأعيان (١/٣٦١). والبداية والنهاية (١١/٣٤٣). وبغية الوعاة (١/٤٩٦). وشذرات الذهب (٣/٨٨).

(٦) في ت، م: مثله.

(٧) راجع: المعتمد (١/٤١وما بعدها). وتهذيب الصحاح للأزهري (١٥/٢٨٩). وانظر المعتبر للزركشي: ٣٠٧وما بعدها.

(٨) هو إسماعيل بن حماد الجوهري، أبو نصر الفارابي، كان إماما في اللغة والأدب، وكتابه «الصحاح» عليه اعتماد الناس. توفي بعد محاولة الطيران من فوق سطح الجامع. سنة (٣٩٦) هـ. وقيل غير ذلك. راجع ترجمته في: بغية الوعاة (١/٤٤٦). وشذرات الذهب (٣/١٤٢).

(٩) انظر الصحاح (٢/٥٨١).

وقال بعض الناس: إن هذا جمع أمر، وفواعل لا يخلو: إما أن يكون [اسماً][1] أو صفة لمذكر. فإن كان اسماً، صح جمعه على فواعل، تقول: خاتم وخواتم، وتابل وتوابل. وإن كان صفة لمذكر، لم يجمع على فواعل. وقد شذ فارس وفوارس وهالك في الهوالك[2]. فأما فارس وفوارس، فلعدم اللبس، إذ لا يكون هذا صفة للمؤنث. وأما هالك في الهوالك، فكأنهم نحوا به ناحية النفس، [إذا][3] قصد تأنيثها.

وقال بعض الناس: المراد الصيغة، فإنه قد تسمى الصيغة آمرة تجوزاً. وإذا كان المراد «فاعلة» صح الجمع على فواعل، اسماً كان المفرد، كفاطمة وفواطم، أو صفة، ككاتبة وكواتب[4]. وهذا بعيد في التجوز، وليس هو المقصود ههنا، إذ الكلام في الأمر الحقيقي.

وأما الألفاظ، فلم يأت الكلام فيها إلى الآن، إلا أن يكون قصد الكلمة باعتبار كونها قائمة بالنفس، ويسمى الأمر آمراً. والظاهر عندي أنه [إنما][5] قصد ما ذكره صاحب «الصحاح» من جمع الأمر على أوامر[6].

ثم لفظة الأمر مصدر، والمصدر لا يثنى ولا يجمع، إلا أن تختلف أنواعه[7]. وقد بينا أنه لا التفات عند أهل اللسان إلى تعدد المحال، كما قلنا: إن سيبويه منع جمع العلم، ولم يلتفت إلى [تعدد][8] متعلقاته[9]. فلا يصح

التعليق

(١) ساقطة من ت.
(٢) راجع شرح ابن عقيل (٢/٢٥٥).
(٣) في م، ت: إذ.
(٤) انظر مثل هذا التقرير: في إحكام الآمدي (٢/٤، ٨). وشرح الأسنوي (٢/٦). مسلم الثبوت وشرحه (١/٣٦٨). وإرشاد الفحول: ٩١.
(٥) ساقطة من م.
(٦) راجع الصحاح (٢/٥٨١).
(٧) انظر ص: ٣٧٦ هامش: ٤.
(٨) ساقطة من ت.
(٩) راجع ص: ٣٧٦ هامش: ٤.

جمع الأمر إلا إذا تحقق اختلاف لا يرجع إلى تعدد المحال. وهذا ثابت في الأمر، إذ أمر الوجوب يباين أمر الندب، باعتبار الذات، لا المتعلق، فصح جمعه لذلك. فإذا تقرر هذا، فلفظ الأمر يدل على ثلاثة أمور(١):

أحدها ـ إطلاق الأمر على الشأن والحال(٢)، كما يقول القائل: أَمْرُ فلان مستقيم، أي حاله مرضية. وقد تقول عكس ذلك، قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أَمۡرُ فِرۡعَوۡنَ بِرَشِيدٖ﴾(٣).

[الثاني](٤) ـ وينطلق الأمر على اللفظ الدال على الطلب القائم بالنفس، عند مثبتي كلام النفس(٥). وعند نفاته، اللفظ: هو الأمر نفسه(٦). أما مثبتوه، فيطلقون الاسم عليه، من جهة أنه دليل الطلب(٧). وأما نفاته، فيقولون: إنه الأمر لاعتبار نسبة الدلالة(٨). ولا يطلق عند هؤلاء على المعنى القائم بالنفس.

التعليق

(١) وسيذكر اثنين فقط.

(٢) راجع هذا الإطلاق في: أصول السرخسي (١/١٣). والمستصفى (١/٣٤٣). وشرح تنقيح الفصول: ١٢٦. وشرح الكوكب المنير (٣/٧).

(٣) الآية (٩٧) من سورة هود.

(٤) ساقطة من م، ت.

(٥) وهو قول الأشعرية: انظر: التبصرة للشيرازي: ٢٢. والمستصفى (١/٤١٢). وإحكام الآمدي (٢/١٢). وشرح العضد (٢/٧٩). وشرح تنقيح الفصول: ١٢٦. والمسودة: ٨، ٩. وشرح الكوكب المنير (٣/١٤). وشرح الأسنوي (٢/٦).

(٦) قال ابن تيمية رحمه الله: «وأما من نفاه ـ يعني كلام النفس ـ فقولهم صيغة الأمر: كقولك: ذات الشيء ونفسه وآيات القرآن». راجع المسودة: ٩. ونقل عن ابن عقيل قوله: «الصيغة الأمر». فمنع أن يقال: للأمر صيغة، أو أن يقال: هي دالة عليه. بل الصيغة نفسها هي الأمر». راجع شرح الكوكب المنير (٣/١٤). ونزهة الخاطر (٢/٦٣وما بعدها).

(٧) راجع المستصفى (١/٤١٧).

(٨) راجع اللمع للشيرازي: ١٣. وشرح الكوكب المنير (٣/١٤).

مسألة:

الأمر من أقسام الكلام، والقول فيه وفيما بعده من معاني الصيغ والألفاظ، يستدعي تقديم قول في إثبات كلام النفس على رأي أهل الحق.

فالكلام الحق عندنا قائم بالنفس، ليس حرفاً ولا صوتاً، وهو مدلول العبارات والرقوم والكتابة][1]، وما عداها من العلامات.

واختلف جواب الشيخ أبي الحسن ﷺ في تسمية العبارات كلاما. فرأيه الظاهر أنها إن سميت كلاما، فهو على التجوز، بمثابة تسميتها علوماً، من حيث إنها تدل عليها وتشعر بها. وقال في جواب «المسائل البصرية»: إنها كلام على الحقيقة، وكذلك كلام النفس.

الشرح

قال الإمام: (مسألة: الأمر: قسم من أقسام الكلام. والقول فيه (١١/ب) وفيما بعده من معاني الصيغ والألفاظ، يستدعي [قولا](٢) في إثبات كلام النفس) إلى قوله (مما يتفق التواطؤ [عليه](٣) علماً [لحله](٤) محل [العبارة](٥))(٦). قال الشيخ [رضي الله عنه](٧): قد قدمت (٤٤/أ) أن لفظ الأمر ينطلق على ثلاث معان على حسب ما مر(٨). وإنما تكلم الإمام ههنا على أمرين:

التعليق

[١] في خ: الكتية.

(٢) هكذا في ت، م: وفي البرهان: تقديم قول.

(٣) هكذا في ت، م: وفي البرهان: على نصبه.

(٤) هكذا في ت، م: وفي البرهان: لحت.

(٥) هكذا في ت، م: وفي البرهان: العبارات.

(٦) انظر البرهان (١٩٩/١س: ٢ ـ ص: ٢٠٠س: ٥).

(٧) ساقطة من م.

(٨) الذي تقدم معنيان فقط. وانظر في إطلاقات أخرى للأمر: شرح الكوكب المنير (٦/٣ ـ ٨). وشرح الأسنوي (٨/٢، ٩).

والتحقيق في ذلك: أن كلام النفس جنس ذو حقيقة، كالعلم والقدرة ونحوهما، على مذهب أهل الحق. وإذا كان كذلك، فالجنس الذي هو كلام [لعينه][١] هو [القائم][٢] بالنفس، والعبارات ليست في نفسها على حقيقة الكلام. ولو فرض ما جرى من الاصطلاح عليها، على غيرها من العلامات، كنقرات ورمزات، أو ما ضاهاها مما يتفق التواطؤ على نصبه علماً، لحلت محل العبارات.

الشرح

أحدهما ـ اللفظ. والثاني ـ المعنى القائم بالنفس.

فإذا أطلق اللفظ على المعنيين قيل: هل هو فيهما حقيقة؟ أو في أحدهما حقيقة، وفي الآخر مجاز؟ فيه ثلاثة مذاهب: قول بالاشتراك، وقولان متقابلان في النفي والإثبات(٣).

فالمسألة لغوية محضة، والقطع بأحدهما، لم يثبت عندي. وأهل العربية مطبقون على إطلاق [الكلام](٤) على الألفاظ. وقد سمَّى الله تعالى ما في النفس قولا، فقال: ﴿وَيَقُولُونَ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ لَوۡلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ﴾(٥). وقال الله تعالى: ﴿وَأَسِرُّواْ قَوۡلَكُمۡ أَوِ ٱجۡهَرُواْ بِهِۦٓ﴾(٦). والفقهاء لا يكتفون في القراءة في الصلاة

التعليق

[١] في خ: بعينه.

[٢] في خ: كلام.

(٣) راجع هذه المذاهب في: المستصفى (١/١٠٠). وإحكام الآمدي (٢/٤، ٥). وشرح العضد (٢/٧٥وما بعدها). وشرح الأسنوي (٢/٣ ـ ٩). والقواعد والفوائد: ١٥٤. وحاشية البناني (٢/١٠٤). ومجموع الفتاوى (١٢/٦٧). وشرح الطحاوية: ١٥٥وما بعدها.

(٤) في ت، م: اللفظ. والمثبت هو الصواب.

(٥) الآية (٨) من سورة المجادلة.

(٦) الآية (١٣) من سورة الملك.

وأما المعتزلة، وكل من خالف عصبة أهل الحق، فإنهم متفقون

الشرح

بكلام النفس[1]. ولكن يمكن أن يكون ذلك لتعبد في اللفظ، وهو السبب، إذ باللفظ يتحقق الإعجاز.

وقال الأخطل[2]:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا[3]

فقد أثبت الكلام قائما بالنفس، وجعل اللفظ دليلا عليه[4].

وأما ما ذهب إليه الإمام [من][5] أن الكلام الحقيقي هو القائم بالنفس[6]، فحيد عن المقصود، فإن النزاع ليس في كون المعنى القائم بالنفس على حقيقة لا يختلف، وأن الألفاظ اصطلاحية وضعية، فإن هذه أمور معقولة لا تتعلق باللغات والتسميات، وإنما النظر في إطلاق اللفظ حقيقة أو مجازا. وهذا البحث لا يرشد إلى ذلك.

قال الإمام: **(وأما المعتزلة وكل من خالف عصبة أهل الحق)** إلى قوله

التعليق

(١) راجع فتح القدير (١/٣٣٠، ٣٣١). والمغني (١/٤٦١). والشرح الصغير (١/٤٢٧).

(٢) هو غياث بن غوث بن الصلت التغلبي النصراني، الشاعر المشهور في العصر الأموي. كان شاعر زمانه، وقد حصل أموالا طائلة من بني أمية. وكان هو والفرزدق وجرير من أشعر أهل عصرهم. وكان الأخطل أهجاهم. والخطل: السفه وفحش القول. مات سنة (٩٠) هـ. راجع ترجمته في: سير أعلام النبلاء (٤/٥٨٩). والشعر والشعراء: ٤٥٥. والأعلام (٥/٣١٨).

(٣) البيت لا وجود له في ديوان الأخطل. ونسبه إليه كثير من الأصوليين والنحاة. راجع معجم شواهد العربية (١/٢٧١). وراجع: شرح الكوكب المنير (٢/١٥، ١٦، ٣٣، ٤١، ٤٢). وشرح الطحاوية: ١٥٦.

(٤) انظر في نقض هذا الاستدلال: شرح الكوكب المنير (٢/٤١ - ٤٤). وشرح الطحاوية (١٥٦وما بعدها).

(٥) ساقطة من ت، م.

(٦) انظر البرهان (١/١٩٩س: ٦).

على نفي كلام النفس، صائرون إلى أن الكلام هو العبارات في خبط طويل، لسنا له الآن (٢٩/أ).

ومن سر مذهبهم أن الكلام ليس جنسا متميزا بحقيقة ذاتية، فلا نجد بدا من ذكر ما يقع الاستقلال به في إثبات كلام النفس.

فنقول: الآمر يجد في نفسه اقتضاء وطلبا للمأمور به، والصيغة التي تتضمنها دالة عليه. وهذا المعني بكلام النفس. فإن قيل: ذلك الذي سميتموه اقتضاء هو: إرادة امتثال الأمر. قلنا: قد يأمر الآمر غيره، ويفهم المأمور منه الاقتضاء فهما ضروريا، مستندا إلى قرائن الأحوال، والآمر يريد من المأمور أن يخالفه لغرض له.

الشرح

(ولا علما بكيفية الصيغة، فلم يبق إلا ما حاولناه)[١]. قال الشيخ: قول الإمام: ولا نجد بدا من ذكر ما يقع الاستقلال به[٢] إلى آخره. كلام فيه إشكال، وذلك أنه لم يبين في أول الكلام إلا ادعاء الضرورة، وعليه سؤلان:

أحدهما ـ أن الضروري لا يقبل الاستدلال.

والثاني ـ أنه لا يتصور فيه من العقلاء النزاع. وأكثر الخلق على جحد كلام النفس، فكيف يتصور دعوى الضرورة فيه؟ لكن يجاب عن هذا: بأنه لم يقصد الاستدلال على ما ادعى الضرورة فيه، فإنه يقول: أصل المعنى الذي نحن [نثبته][٣]، لا ينفيه خصومنا، ولكنهم يردونه إلى الإرادة تارة، وإلى العلم أخرى. وربما أثبت ابن الجبائي كلام النفس، وسماه الهواجس[٤]. والكلام

التعليق

(١) انظر البرهان (١/٢٠٠س: ٦ ـ ص: ٢٠٢س: ٤).

(٢) المرجع السابق (١/٢٠٠س: ١٠).

(٣) في ت: ننفيه.

(٤) في الإرشاد: ١٠٤ «وربما يثبت ابن الجبائي كلام النفس ويسميه الخواطر». وانظر تقرير الشربيني على شرح المحلي (١/٣٧٠).

وصور الأئمة [رحمهم الله][١] في ذلك صورا، نأتي بها، ونقص باقي الأسئلة عليها. فنقول: إذا أدَّب الرجل عبدا له، فلم يقع ذلك عند صاحب الأمر وسلطان البقعة موقع الرضا، وكاد أن يبطش به، فاعتذر المؤدب، وذكر أن عبده لا يرتسم مراسمه، فأفضى الكلام إلى تكذيبه في معاذيره، فحاول تصديق ذلك، وأمر العبد ـ والحالة هذه ـ فلا نشك أنه يريد منه أن يخالفه، والاقتضاء ثابت.

الشرح

على هذا الوجه صحيح. وإذا رده المعتزلة إلى الإرادة، وحققنا آمرا غير مريد، ثبت التعدد.

وما ذكره الأئمة من الصورة المفروضة(٢)، وكون السيد لا يريد الامتثال، فكلام صحيح، لا نزاع فيه، وإنما النزاع في أنه آمر أو لا؟ فالمعتزلة منعت كونه آمرا، لتحققهم أنه غير مريد. وعند أصحابنا أنه آمر على الحقيقة(٣). ولكن هذه دعوى برهانها (١٢/أ) عندهم علم العبد والحاضرين بحقيقة الأمر، مستندين إلى قرائن الأحوال. وهذا يمنعه الخصم، ويقول: بل الحاضرون يعلمون خلاف ذلك. وأما العبد، فمعتقد يمكن تشكيكه عند اطلاعه على باطن الأمر(٤).

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) راجعها في البرهان (١/٢٠١س: ٥). والاقتصاد في الاقتصاد: ٧٧. وغاية المرام: ٩٧وما بعدها.

(٣) استدل الغزالي على أن السيد ـ في هذه الحالة ـ آمر بوجهين في الاقتصاد: ٧٧. وقال في المستصفى (١/٤١٦): «إن تحت هذا الكلام غور لو كشفناه، لم تحتمل الأصول التفصي عن عهدة ما يلزم منه». وذكر الإمام هذه الصورة واستدل لها في الإرشاد: ٢٤٤، ٢٤٥. والمسألة مبنية على: هل يشترط في الأمر إرادة الفعل أم لا؟ وسيأتي بحثها.

(٤) قال أبو الحسين البصري: «ومنها قولهم: إن الإنسان قد يأمر عبده بالفعل، وهو يكرهه منه، إذا كان قصده أن يعرِّف أصدقاءه عصيانه. فبان أن الصيغة تكون أمراً من دون إرادة. والجواب: أنا لا نسلم أنه أمر، كما لا نسلم أنه طالب منه الفعل في نفسه. =

فإن قيل: ما يصدر منه في الصورة المفروضة لا يكون أمرا. قلنا: قد فهم العبد ضرورة منه والحالة ملتبسة عليه ما كان يفهمه من أوامره. وجاحد ذلك مباهت. ثم كيف ينتهض هذا عذرا لو لم يكن ما جاء به أمرا؟ وغرضه أن يبين مخالفته لأمره.

الشرح

فتنتهي المسألة إلى هذا الحد، ولا يثبت بذلك استدلال على (٤٤/ب) الحقيقة[(١)].

وقد التزمنا في هذا الكتاب الإنصاف، وترك التعصب، بحسب الإمكان، ولا حول ولا قوة إلا بالله. لكن الصواب عندي في المسألة بناؤها على ما يتعلق بعموم الخلق وشمول الإرادة للكائنات جميعاً[(٢)]. وإذا تقرر ذلك، بنينا عليه غرضنا، وقلنا: لو كان الله تعالى مريداً للطاعة، لوقعت، ولو كان مريداً عدم المعصة، لم تكن. والله تعالى أمر بالإيمان عموماً، وما أراد الإيمان ممن كفر، وقد قال تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾[(٣)].

التعليق

= وإنما يقال: إنه موهم للغلام أنه طالب منه الفعل، وآمر له به». راجع المعتمد (٤٨/١). وراجع في دفع هذا الجواب: الاقتصاد في الاعتقاد: ٧٧. وشرح الأسنوي (١٢/٢). وإرشاد الفحول: ٩٣. ومسلم الثبوت وشرحه (٣٧١/١).

(١) يبدو أن الشارح رأى ضعف هذا المثال الذي ضربه الأصحاب. لأنه تمسك بأمر عرفي في إثبات أمر عقلي. ولأنه يلزم الأشعرية أنفسهم إذ قالوا: الأمر هو الطلب واقتضاء الفعل. ولقائل أن يقول على المثال المضروب: إن العاقل لا يطلب تكذيب نفسه، فلو كان هذا الدليل صحيحا، لكان الأمر ينفك عن الطلب. فالموجود من السيد إنما هو صيغة الأمر، لا حقيقة الأمر. وراجع في هذا التوجيه: غاية المرام: ٩٧هـ: ٥. وشرح الأسنوي (١٢/٢).

(٢) راجع في وجه بناء المسألة على الإرادة وتفصيلها: الإرشاد: ٢٣٧ - ٢٤٩. والاقتصاد في الاعتقاد: ٧٠. وانظر شرح البدخشي والأسنوي (٩/٢، ١٠، ١٢). ومسلم الثبوت وشرحه (٣٧١/١).

(٣) الآية (١٣) من سورة السجدة.

فإن قيل: ذلك الذي يجده من الاقتضاء هو العلم بكيفية نظم الصيغة. قلنا: الصيغة المنبئة عن العلم بالصيغة ليست هذه، وإنما هي قول القائل مثلا: صيغة الأمر حروفها، ونظمها، ونضدها كذا وكذا. فأما قول القائل: افعل، فليس معناه العلم (٢٩/ب) بهذه الحروف بلا تطويل. فمعنى «افعل» هو كلام النفس، فقد لاح أنه ليس إرادة، ولا علما بكيفية الصيغة. فلم يبق إلا ما حاولناه.

الشرح

﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾(١). ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾(٢).

ومما اجتمعت [الأمة عليه](٣) كلمة متلقاة بالقبول غير معدودة من محتملات الألفاظ، وهي قولهم: «ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن»(٤).

ومعنى قول الإمام في الرد عليه: (**الصيغة المنبئة عن العلم بالصيغة ليست هذه**)(٥). يريد بذلك أنه لو اتحد المعنى، لم تختلف دلالة الألفاظ. والمفهوم

التعليق

(١) الآية (١١٢) من سورة الأنعام.

(٢) الآية (٣٥) من سورة الأنعام.

(٣) في م: عليه الأمة.

(٤) ليس هذا قول لأحد من الناس، بل هو قول النبي ﷺ فيما أخرجه أبو داود: قال: حدثنا أحمد بن صالح، حدثنا عبد الله بن وهب، قال: أخبرني عمرو، أن سالما الفراء حدثه، أن عبد الحميد مولى بني هاشم حدثه، أن أمه حدثته، وكانت تخدم بعض بنات النبي ﷺ، أن ابنة النبي ﷺ حدثتها أن النبي ﷺ كان يعلمها فيقول: «قولي حين تصبحين: سبحان الله وبحمده، لا قوة إلا بالله، ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، أعلم أن الله على كل شيء قدير، وأن الله قد أحاط بكل شيء علما. فإنه من قالهن حين يصبح، حفظ حتى يمسي، ومن قالهن حين يمسي، حفظ حتى يصبح». راجع سنن أبي داود (٣١٩/٤). الحديث (٥٠٧٥). وعبارة الشارح هذه هي عبارة الإمام في الإرشاد ص: ٢٤٢.

(٥) راجع البرهان (٢٠١/١س: أخير - ٢٠٢س: ٥ - أخير).

ثم أثبت المعتزلة النظر طلبا زائدا على الإرادة، وأنكروا الفكر النفسي والهواجس. وعندي أن وجدان المرء جريان الفكر من قبيل الضروريات. فكل ما حملوا كلام النفس عليه، ففي النفس كلام عنه.

والذي يحقق هذا أن العلم الحق لا يدركه العالم من نفسه إدراكه آلامه ولذاته، وكذلك الإرادة التي ليست توقان وشهوة، ولذلك اعتاص وأشكل محلها، وحمل الأوائل أمرها على النفس والعقل المباينين لعوالم الأفلاك.

الشرح

من قول الإمام: قم، ليس هو المفهوم من قوله: صيغة «قاف» و«ميم» محذوفة العين، منقولة من «قَوَمَ» إلى «قُومْ»، لسكون آخر الفعل، فيحذف العين ويرد الفعل إلى بناء آخر. هذا طريق معرفة الصيغة، وليس مدلول «قم» هذا قطعا. وكلامه في هذا حسن جدا.

قال الإمام: (**ثم أثبت المعتزلة النظر طلباً زائداً على الإرادة**) إلى قوله (**ونحن نذكر بعد ذلك القول في حقيقة الأمر**)[1]. قال الشيخ: قصد الإمام بهذا أنهم أثبتوا الطلب الذي هو النظر، والنظر هو الفكر، وأنكروا فكر النفس، [فكأنه][2] نسبهم إلى [إثبات][3] شيء وجحد ما يضاهيه في الوضوح والقيام به[4]. بل يظهر من كلامه أن الفكر الذي هو كلام النفس أجلى من النظر، إذ يتأتّى للإنسان أن يبقى مدة هو غافل لا ينظر في دليل، ولا يتصور أن يكون عرياً

التعليق

(١) راجع البرهان (١/٢٠١س: أخير - ٢٠٢س: ٥ - أخير).

(٢) في ت، م: فكأنهم.

(٣) في ت، م: إنكار. والمثبت يقتضيه السياق.

(٤) قال الإمام في الإرشاد ص: ١٠٦: «والذي يحقق ذلك أن ما ألزمونا من جعل الاقتضاء إرادة واعتقادا، يلزمهم القول به في النظر..».

وأما الفكر: فإنه يحس في النفس إحساس الآلام واللذات. ففي هذا القدر مقنع في إثبات كلام النفس. وهو على إيجازه يفيد الناظر الاستقلال، [والإيماء][1] إلى غوائل غامضة. ونحن نذكر بعد ذلك القول في حقيقة الأمر.

الشرح

من كلام النفس. ولهذا قال: وجدان المرء [جولان](٢) الفكر الذي هو كلام النفس من قبيل الضروريات(٣).

وما ذكره ثانياً من (**أن كل أمر جرى عليه كلام النفس، فالإنسان يخبر عنه بأنه يخبر عن كونه عالماً بكيفية نظم الصيغة**)(٤). هذا معنى كلامه(٥).

وقوله: (**إن العلم الحق لا يدركه الإنسان من نفسه إدراكه آلامه ولذاته**)(٦). كلام مشكل، إن أراد أن العلم لا يعلم، فذلك محال، وقد بينا استحالته(٧). وإن أراد أن إدراك الآلام [واللذات](٨) يستمر، والعلم النظري لا يستمر، فهذا صحيح. ولكن العلم الضروري يضاهي الآلام واللذات، باعتبار

التعليق

[١] في خ: والإيمان.

(٢) في البرهان: جريان.

(٣) انظر البرهان (١/٢٠٢س: ٦، ٧).

(٤) المرجع السابق (١/٢٠١س: ١٤ - ص: ٢٠٢س: ٤). وهذا ذكره الإمام أولا، وليس كما قال الشارح.

(٥) ولقد تعقبه المقترح في هذه المسألة فقال: «وهذا لا يصح، لأن لفظة» افعل «مترددة، تطلق تارة ويراد بها الندب، وتطلق تارة ويراد بها الأمر الحقيقي، وتطلق تارة ويراد بها الحكاية. وإذا ترددت بين هذه المحامل، فلا يصح أن يقال: هي العلم بكيفية نظم الصيغة». راجع النكت (٣٤/ب).

(٦) راجع البرهان (١/٢٠٢س: ٩، ١٠).

(٧) راجع ص: ٤١٥، ٤١٦ من هذا الجزء.

(٨) في ت: والذات.

الاستمرار وامتناع الغفلة. وإن أراد أن مدرك الآلام يتألم، والعالم ليس كذلك، ولكن لا يحصل منه مقصوده[1]. وغرضه بهذا أن الإرادة كالعلم، وكلام (١٢/ب) النفس كالآلام[2]، ليثبت التعدد والتغاير. وجنح في هذا الاستدلال

التعليق

(١) يريد مقصود الإمام في الفرق بين مدرك الآلام والعالم.

(٢) يحسن ههنا أن نورد كلام المقترح رحمه الله، فقد وفّى الموضوع حقه. قال: «مدار النظر في المسألة إنما هو الميز بين الكلام، وما عداه من الصفات، التي من شرطها الحياة، وليس كلها، بل ما يلتبس به فقط، مثل الإرادة والعلم. والغرض من ذلك يحصل بثلاثة أشياء: **أحدها** ـ بالنظر إلى الخاصية. **والثاني** ـ بالنظر إلى الأحكام العرضية. **والثالث** ـ بالنظر إلى وجود أحدها دون الآخر. **بيان الأول**: هو الميز بالخاصية من وجهين:

الأول ـ هو أن من خاصية الإرادة أن تتعلق بفعل المريد. ومن خاصية الأمر أن يتعلق بفعل المأمور، دل على أنهما غيران. **الثاني** ـ هو أن الإرادة لا تتعلق بالمعجوز عنه، والأمر يتعلق بالمعجوز عنه. فإن الزمِن العاجز عن القيام يصح أن يأمر غيره، ولا يصح أن يريد القيام، وهو عاجز عنه. **بيان الثاني** ـ وهو الميز من جهة الأحكام العرضية: وذلك أن الإرادة والعلم من الأمور النظرية، ولهذا أشكل محلهما على الأوائل، كما أشار إليه الإمام. ومحل الفكر النفسي يدرك بعلوم ضرورية، فإنه يحس إحساس الآلام واللذات، دل على أنهما غيران، إذ لا يتصور أن يكون الشيء الواحد ضروري نظري. **بيان الثالث** ـ وهو الميز من جهة النظر إلى وجود أحدهما دون الآخر، هو أن المأمور به يدرك تفرقة بين حالته وهو آمر، وبين حالته وهو مأمور، مع كونه مريدا لإيقاع الفعل في الحالين، وكذلك الآمر إذا أمر غيره بفعل هو مريد لإيقاعه، والمأمور مريد أيضا لإيقاعه. فقد اشتركا في الإرادة، مع أن الفرق بين الإرادة والمأمور معلوم، فقد وجدت الإرادة فيهما بدون الاقتضاء في حق المأمور. والفرق إنما يحصل بشيء يختص أحدهما به. وهذا على مذهب المعتزلة ألزم، من جهة أن مذهبهم أن الاشتراك في الأخص من الصفات، يلزم منه الاشتراك في الأعم، وقد اشتركا في أخص الصفات، وهو التعلق بمتعلق. وهذا بعينه يطرد في الميز بين الأمر وبين العلم، فإن الحاكي لصيغة الأمر يعلم نظم الصيغة، وكذلك الآمر حقيقة يعلم نظم الصيغة، مع أن أحدهما قام به الاقتضاء حقيقة، والآخر لم يقم به شيء، وهو الحاكي. هذا من جهة بيان وجود الإرادة بدون الأمر». راجع النكت (٣٣/ب وما بعدها).

مسألة: في حقيقة الأمر

الأمر: هو القول المقتضي [بنفسه][1] طاعة المأمور بفعل المأمور به. فذكرنا «القول» يميز الأمر عما عدا الكلام. وذكرنا «المقتضي» إلى استتمام الكلام، يميزه عما عدا الأمر من أقسام الكلام.

الشرح

بإدراك الأوائل في كونهم فرقوا بين الإرادة التي هي توقان وشهوة، [وبين](٢) العلم، [و](٣) بين الآلام واللذات، حتى جعلوا العلم والإرادة على [النفس والعقل](٤) المباينين لعوالم الأفلاك، وليس الآلام واللذات كذلك(٥). وهذا لعمري كلام ضعيف. وكيف (٤٥/أ) يتمسك بقول قوم نحن نعلم أنهم على ضلال(٦)؟ ولكنه يزعم أنهم على بصيرة في إدراك الفرق. والخصم لا يساعد على ذلك(٧). فلا وجه لهذا الكلام على حال.

قال الإمام: (**مسألة: الأمر: هو [القول](٨) المقتضي بنفسه طاعة المأمور**) إلى قوله (**جزم في طلب الطاعة**)(٩). قال الشيخ: قوله: الأمر هو القول، فعدل

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) ساقطة من ت، م.

(٣) ساقطة من ت، م.

(٤) في م: العقل والنفس.

(٥) راجع عبارة الإمام في البرهان (٢٠٢/١س: ١١، ١٢).

(٦) يقال للشيخ: وكيف تتمسك أنت وجمهور الأشعرية بقول شاعر نصراني ضال، وطرحتم كلام الله وكلام رسوله ﷺ وسائر الخلق، تصحيحا لكلامه. وحملتم كلامهم على المجاز، صيانة لكلمته عن المجاز؟ راجع في هذا الإلزام: شرح الطحاوية: ١٥٦. وكلام ابن قدامة في شرح الكوكب المنير (٤١/٢).

(٧) يريد المعتزلة في كونهم لا يسلمون الفرق بين الأمر والإرادة.

(٨) ساقطة من ت.

(٩) راجع البرهان (٢٠٣/١س: ١ - ٩).

وقولنا: «بنفسه»، يقطع وهم من يحمل الأمر على العبارة، فإن العبارة لا تقتضي بنفسها، وإنما تشعر بمعناها عن اصطلاح أو توقيف عليها. وذكرنا «الطاعة» يميز الأمر عن الدعاء والرغبة، من غير جزم في طلب الطاعة. (٣٠/أ)

الشرح

عن لفظ الكلام. وهذا عدول إلى القول الذي هو أعم. وقد كنا بينا أن الحاد يجتنب اللفظ البعيد إذا وجد القريب، بما فيه مقنع[١]. ولكن قد قدمنا أن لفظ الكلام، هل يرادف لفظ القول، أو لا ينطلق إلا على المفيد[٢]؟ فإذا قلنا لا ينطلق إلا على المفيد، وهو الظاهر، فهل نقول: الأمر جملة، حتى يكون كلاما؟ أو مفردا، حتى يطلق عليه قول دون كلام؟ والصحيح أنه مفرد[٣]. فإن الأمر هو الكلمة الواحدة، ولكنها متعلق بمأمور، فيكون من الأمر. والضمير كلام، وإنما أراد ههنا حد الأمر على انفراده، وهو بمثابة ما لو سئلنا عن حد الفعل، لم يصح أن يقال: هو كلام يشعر بالزمان مقترنا بالحدث. بل يقول: هو لفظ، فيعدل عن الكلام إلى اللفظ. فهذا ـ والعلم عند الله ـ هو الذي قصد[٤].

التعليق

(١) راجع ص: ٣٩١ هامش: ٦ من هذا الجزء.

(٢) راجع ص: ١٧٨ من هذا الجزء.

(٣) قال الأسنوي رحمه الله: «قوله ـ يعني صاحب المنهاج في تعريف الأمر ـ: بأنه حقيقة في القول، القول يدخل فيه الأمر وغيره، سواء كان بلغة العرب أم لا، وسواء كان نفسانيا أم لا.. وهو أولى من اللفظ، لأنه جنس بعيد، لإطلاقه على المهمل والمستعمل، بخلاف القول. لأن الكلام أخص من القول أيضا، لإطلاقه على المفرد والمركب، بخلاف الكلام، فالصواب التعبير به. لأن لفظ الأمر وإن كان مفردا، فمدلوله لفظ مركب، مفيد فائدة خاصة». راجع شرح الأسنوي (٢/٧). وحكى الآمدي وغيره الاتفاق على أن لفظ الأمر حقيقة في القول المخصوص. راجع إحكام الآمدي (٢/٣). وشرح الكوكب المنير (٣/٥).

(٤) مقصد الإمام ما ذكرناه عن الأسنوي. فلا حاجة لهذا التأويل.

قوله: «المقتضي». لفظ الاقتضاء فيه نظر وإلباس[1]. فإنه قد يقال: اقتضى فلان حقه من فلان، ولا يكون مقتضيا على هذه الصفة. فمعنى قوله: المقتضي أنه [لا يعقل][2] إلا منسوبا إلى متعلقه.

وقوله: **بنفسه**، قد بيَّن الغرض من ذلك[3].

وقوله: **طاعة المأمور بفعل المأمور به**. فقد بيَّن أيضاً أنه أراد بذكر الطاعة أن ينفصل الأمر عن الدعاء[4] والرغبة. وهل يسمَّى الدعاء أمراً؟ أما النحويون فيأبونه، ويقولون: إنه يشاركه في الإعراب والبناء، وكذلك أكثر الأصوليين[5].

ومنهم من يقول: يصح أن يأمر الأدنى الأعلى[6]. وهذا غير محقق في الجزم والإيجاب[7]. ولكن يعترض على الحد عندي بأنه تعرض لبيان الأمر بأمور لا تعرف إلا بعد بيان الأمر، فإن الفعل إنما يكون طاعة على تقدير تعلق

التعليق

(١) لقد سبق للشارح أن تعقب الإمام في هذا الاستعمال في ص: ٢٩٨، ٢٩٩ من هذا الجزء.

(٢) في م: لا يقبل.

(٣) انظر البرهان (١/٢٠٣س: ٦).

(٤) المرجع السابق (١/٢٠٣س: ٦).

(٥) راجع الخلاف في بناء وإعراب فعل الأمر: الإنصاف (٢/٥٢٤ - ٥٤٩). وشرح ابن عقيل (١/٣٨). وراجع في معنى الدعاء التي ترد لها صيغة «افعل»: المستصفى (١/٤١٨). وشرح تنقيح الفصول: ١٣٧. وشرح الأسنوي (٢/١٧). وشرح الكوكب المنير (٣/٢٨). ومسلم الثبوت وشرحه (١/٣٧٢). ونزهة الخاطر (٢/٦٦).

(٦) أي لا يشترطون العلو، وهو كون الطالب - الآمر - أعلى رتبة، وهو مختار الباجي وغيره، خلافاً للمعتزلة. راجع شرح تنقيح الفصول: ١٣٦. وفرقوا بين العلو والاستعلاء فقالوا: العلو هيئة في المتكلم، والاستعلاء هيئة في الكلام. راجع شرح تنقيح الفصول: ١٣٧. وشرح الأسنوي (٢/٨). وشرح الكوكب المنير (٣/١٦).

(٧) قال القرافي رحمه الله: «ولما تعذر تسمية ذلك أمراً في العرف، وجب أن يقال: إنه لغة كذلك، لأن الأصل عدم النقل والتغيير، فوجب أن يكون العلو شرطاً، وتكون هذه الصيغة مع الدنو مسألة، وفي حق الله تعالى خاصة تسمى دعاء، ومع التساوي التماسا». راجع شرح تنقيح الفصول: ١٣٧.

فأما المعتزلة فقد أوضحنا من مذاهبهم أن الكلام ليس جنسا عندهم، متميزا بحقيقة، وإنما هو العبارة. وقالوا على حسب ذلك: الأمر: قول القائل لمن دونه: افعل. وهذا مدخول، فإنه لو قال المرء لمن في درجته: افعل، لكان أمرا. وليست هذه اللفظة بعينها كل الأمر، بل يصدر عن كل مصدر صيغة تسمى على هذا الرأي أمرا.

الشرح

الأمر به، وكذلك [المأمور][1] إنما يكون مأموراً على تقدير تعلق الأمر بفعله وتوجهه عليه. فمن جهل الأمر، فهو جاهل بكل أمر يتلقى منه[2].

بل الصحيح في حده أن يقال: هو القول المقتضي تحصيل ما نسب إليه من المخاطب به [على وجه يكون به][3] الفاعل ممتثلاً[4].

قال الإمام: (**وأما المعتزلة فقد أوضحنا من مذهبهم أن الكلام ليس جنسا**) إلى قوله (**وأما في وقوع اللفظ أمرا، فصفة تلزم [اللفظ]**[5]**، ولا حاجة في** (١٣/أ) **تحصيلها إلى الإرادة**)[6]. قال الشيخ [أيده الله][7]: قوله: قول المعتزلة: الأمر: قول القائل لمن دونه: افعل، إنه منقوض بما إذا قال لمن في درجته: افعل، فإنه يكون أمرا[8]. وهم لا يسلمون ذلك، بل يقولون: ذلك رغبة وسؤال. أما تحقيق الأمر، فليس كذلك[9].

التعليق

(١) في م: المأمور به.

(٢) راجع في الاعتراض على الحد: شرح العضد (٢/٧٧). ونزهة الخاطر (٢/٦٣). وإرشاد الفحول: ٩٢.

(٣) هذه الجملة مكررة في ت.

(٤) انظر تعريفات أخرى للأمر في: شرح العضد (٢/٧٨). وإرشاد الفحول: ٩٢، ٩٣.

(٥) في م: الأمر

(٦) راجع البرهان (١/٢٠٣س: ١٠ ـ ص: ٢٠٥س: ١٠).

(٧) ساقطة من م.

(٨) راجع البرهان (١/٢٠٤س: ٢، ٣).

(٩) راجع المعتمد (١/٤٣). وانظر في الاعتراض على تعريف المعتزلة: إحكام الآمدي=

ولو اهتدوا لبناء الأمر على حقيقة أصلهم، لما التزموا تحديد الأمر، وهو قسم لا حقيقة لأصله. والمطلوب من الحدود الإشعار بالحقائق، وربَّ حقيقة تعقل ولا ينتظم عنها عبارة، وكيف يحاول المحاول حدَّ ما لا حقيقة له؟ ثم من أصلهم أن اللفظ الذي ذكروه، ونبهوا به على أمثاله، إنما يكون أمرًا بثلاث إرادات: إحداها ـ إرادة اللافظ وجود اللفظة. الإرادة الثانية ـ تتعلق بجعل اللفظ أمرًا، والثالثة ـ تتعلق بامتثال المأمور المخاطب الأمر، وإيضاح ذلك عندهم: أن الإنسان قد يهذي في نومه فيجري صيغة الأمر، وهو لا يريد وجودها؛ لمنافاة النوم حالة الإرادة والعلم. فكان

الشرح

وقوله: وليست هذه اللفظة بعينها كل الأمر[1]. هو كذلك، وإنما هذه أمثلة وضعها النحويون كالموازين توزن بها الصيغ، نحو قولهم: «يفعلان» وما ضاهى ذلك[2].

[وقوله][3]: **(ولو [اهتدوا][4] لبناء الأمر على حقيقة أصلهم، لما التزموا تحديد الأمر، وهو قسم (٤٥/ب) لا حقيقة لأصله)**[5]. إن أراد بذلك الحد النفسي، فهو صحيح. وإن أراد امتناع الحدود اللفظية، فليس كذلك. فإن الحدود اللفظية تتطرق إلى الألفاظ اللغوية[6]. وإنما لم تتأت الحدود النفسية في الأمر على مذهب المعتزلة، لأنه أمر يرجع إلى الأوضاع، وليس [أمراً

التعليق

= (٩/٢). وشرح العضد (٧٨/٢). وإرشاد الفحول: ٩٢.

(١) راجع البرهان (٢٠٤/١س: ٣).

(٢) يريد الإمام أن كل صيغة تدل على استدعاء وطلب، وإنما عيَّن ذكر هذه، لينبِّه على أمثالها. قاله المقترح في نكته (٣٥/أ).

(٣) ساقطة من ت، م.

(٤) في ت، م: اهتدى. والمراد: المعتزلة.

(٥) راجع البرهان (٢٠٤/١س: ٥).

(٦) راجع ص: ٢٥١ من هذا الجزء.

شرطه إرادة وجود اللفظ لإخراج هذه الحالة، وأما اشتراطه تعلق الإرادة بجعل اللفظ أمراً، فسببه أن الإنسان قد يحكي صيغة الأمر، وهو يبغي بها رفع حرج، أو تهديداً على مذهب قوله [سبحانه][1] وتعالى: ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾. فإذا تردد اللفظ كما ذكرناه، فلابد من إرادة تخصصه بجهة الأمر.

الشرح

لنفسه][(٢)]. ولذلك اشترط فيه الإرادات.

نعم، إنما يستقيم هذا على أصل البلخي[(٣)] الذي ذهب إلى [أن][(٤)] قول القائل: افعل، أمرٌ لنفسه من غير مَحَال. فقيل له: فهذه الصيغة قد ترد للتهديد أو الإباحة. فقال: هذا جنس وذلك جنس[(٥)]. وهذه مناكرة حس، ومدافعة ضرورة. ولذلك أضرب بقية المعتزلة عن هذه المقالة، لركاكتها وفساد عقل موردها[(٦)].

وقال بعض المعتزلة: تكفي إرادة واحدة، وهي إرادة الامتثال[(٧)]. وذهب إلى هذا المذهب أبو هاشم، [فقيل][(٨)] له: فيلزم أن يكون الله تعالى آمرا لأهل

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) في م: لنفسه كذلك.

(٣) هو الكعبي. وقد تقدمت ترجمته في ص: ٢٨٠.

(٤) ساقطة من ت، م.

(٥) حكاه عنه الغزالي في المستصفى (٤١٣/١).

(٦) قال المقترح رحمه الله: «هذا مذهب متهافت، فإنه نفى الإرادة عن القديم تعالى، ويلزم على هذا أيضا أن لا يكون الباري تعالى آمرا. وفيه رفض الشرائع عن آخرها. كيف ولما قيل له: إن الكتاب والسنة طافح بتصريح الإرادة لله تعالى، فكيف جوابك؟ قال في الجواب: إن أريد بأنه مريد لأفعاله، كان معناه: أنه خالقها ومنشئها. وإن أريد أنه مريد لأفعال عباده، كان معناه أنه أمر بها. قال الشيخ: وهذا الكلام ظاهر التناقض، من جهة أنه يشترط في حقيقة الأمر الإرادة، ثم يجعل إطلاق الإرادة في حق الباري تعالى بمعنى الأمر. ولا يخفى ما فيه من التناقض». راجع النكت (٣٥/ب).

(٧) حكاه الغزالي عنهم في المستصفى (٤١٤/١).

(٨) في ت: قيل.

وأما إرادة (٣٠/ب) المأمور به من المأمور، فهي القاعدة والمعول؛ إذ لا يتصور عندهم أمر بشيء من غير إرادة له. [و][1] هذا مذهب البصريين.

فأما الكعبي فإنه شرط إرادتين تتعلق إحداهما بوجود اللفظ، والأخرى بالامتثال، فأما وقوع اللفظ أمرا، [فصفة][2] تلزم اللفظ، [فلا][3] حاجة في تحصيلها إلى إرادة.

ولا يتبين مذهبهم إلا بذكر قواعدهم في الصفات، التي تعزى إلى النفوس، غير معللة بمعان قائمة بها.

الشرح

الجنة بقوله: ﴿كُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟﴾(٤) و ﴿ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ﴾(٥). فالتزم ذلك، وقد خرق إجماع المسلمين. فإن الآخرة ليست دار تكليف. وقد قال: إن الله تعالى يريد دخولهم الجنة ويكره امتناعهم، إذ لو لم يدخلوها، لما وجدوا ثواب أعمالهم، وذلك ظلم، والله تعالى يكره الظلم(٦).

والأكثر شرطوا [ثلاث](٧) إرادات، كما ذكره. وطائفة شرطوا إرادتين(٨).

قال الإمام: (**ولا يتبين مذهبهم إلا بذكر قواعدهم في الصفات**) إلى قوله

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] في خ: بصفة.

[٣] في خ: ولا.

(٤) الآية (٢٤) من سورة الحاقة.

(٥) الآية (٤٦) من سورة الحجر.

(٦) راجع جواب أبي هاشم في المستصفى (٤١٥/١). وانظر أجوبة أخرى في: المعتمد (٤٨/١ وما بعدها).

(٧) في م، ت: ثلاثة. وانظر معنى الإرادات الثلاث في المستصفى (١٤١/١). وإحكام الآمدي (٩/١). وشرح العضد (٧٨/١).

(٨) وهو الكعبي كما في البرهان (٢٠٥/١س: ٨).

فقد قالوا: الصفات التي لا تعلل تنقسم إلى ما يقال فيها: إنها صفات النفس، وإلى ما ليست كذلك. فأما صفة النفس: فهي التي تلزم النفس وجوداً وعدماً، ككون الجوهر جوهراً. وكذلك القول في صفات جميع الأجناس من التي قضوا بثبوتها في العدم.

وأما ما ليست صفة نفس، فهي منقسمة: إلى ما تلزم من غير مقتض لها، وإلى ما يقتضي مقتضياً يتعلق بها. فأما القسم الأول مما انتهى الكلام إليه الآن، فقد سموه التابع للحدوث. وذلك كتحيز [الجوهر][1]؛ فإنه يلزم عند الحدوث، ويثبت من غير افتقار إلى مقتض يقتضيه. وكذلك القول في قيام العرض بالمحل.

وأما القسم الثاني فيقتضيه العلم والإرادة والقدرة. فأما ما تقتضيه القدرة، فالحدوث فحسب، وأما ما يقتضيه العلم فالإحكام، وأما ما تقتضيه الإرادة، فمنها: وقوع النعمة ثواباً، ومنها: وقوع النقمة عقاباً، ومنها: وقوع اللفظ أمراً. وهو ما نحن فيه. وكأن الكعبي قد رأى وقوع الأمر من قبيل الصفات التابعة للحدوث.

الشرح

(ومن ظن أنه يتمكن من فصلٍ بين مذهبهم وبين معتقد أصحاب الهيولى[2]، فقد ظن محالاً)[3]. قال الشيخ: الأمر على ما قرره الإمام في هذا[4]. وذلك أنه

التعليق

[1] في خ: الجرم.

(٢) الهيولى: «لفظ يوناني بمعنى: الأصل والمادة، وفي الاصطلاح: هي جوهر في الجسم، قابل لما يعرض لذلك من الاتصال والانفصال، محلٌّ للصورتين الجسمية والنوعية». انظر تعريفات الجرجاني: ٢٥٧.

(٣) راجع البرهان (١/٢٠٥س: ١١ - ٢٠٧س: أخير).

(٤) راجع في التعليق على أقسام الصفات عند المعتزلة ص: ٢٨٢ هامش:٤من هذا الجزء.

فإنْ نحن حاولنا (٣١/أ) الرد عليهم على إيجاز، أفردنا كل فن بكلام مستقل.

فأما ما ذكروه من صفات النفس، فهو مستند إلى مصيرهم إلى إثبات الأشياء على حقائقها وخواصها، وصفات أنفسها في العدم، وهذا تصريح منهم بقدم العالم؛ فإنا على اضطرار نعلم أن الثبوت هو الوجود [بعينه][١]؛ فليس من يطلق الثبوت وينكر الموجود بأسعد حالا ممن يعكس ذلك عليه. ومن ظن منهم أنه يتمكن من فصل بين مذهبهم، وبين معتقد أصحاب الهيولى، فقد ظن محالاً.

الشرح

إذا حكم القوم بأن صفات النفوس ثابتة أزلية، فمن أنكر الحال، فلا يخفى أن المصير [إلى](٢) قِدَم الذوات تصريح بنفي الفعل على الإطلاق(٣). وأما إذا

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) ساقطة من ت.

(٣) قال المقترح رحمه الله في التعليق على عبارات الإمام: «المعتزلة يقولون: إن العدم شيء ثابت في الأزل، فلأجل هذا قالوا: صفة النفس هي التي تلزم النفس وجوداً وعدماً. والدليل على أن مذهب المعتزلة يلزم منه قدم العالم، أن الحدوث لا يخلو: إما أن يكون نفس الذات، أو زائداً عليها، فإن كان نفس الذات، فيلزم أن تكون الذات قديمة، ضرورة ثبوتها في الأزل. وإن كان زائداً، فذلك الزائد إنما يقابله نفي، لا نفي الذات، فيلزم على هذا أن يكون للذات حالة نفي أصلاً، وهو تصريح بقدمها. قوله: (**ومن ظن منهم أنه يتمكن من فصل بين مذهبهم وبين معتقد أصحاب الهيولي، فقد ظن محالاً**). قال الشيخ: القائلون بالهيولي فرقتان: فرقة منهم يقولون: بأن المادة وهي الهيولى، لا تخلو عن الصور. وفرقة قالوا: إن المادة مجردة عن الصور، ثم طرأت عليها الصور بعد ذلك. وهذا المذهب الثاني هو الذي يلزم المعتزلة، فإنهم يقولون: بأن الذوات ثابتة أزلاً، ويطرأ عليها زيادة، وهي حدوث الصور، فلا فرق إذاً بين المذهبين». راجع النكت على البرهان (٣٥/ب وما بعدها).

وأما الصفات التابعات للحدوث، فقولهم مختبط فيها، فإنهم زعموا: أن التحيز واجب، والحدوث الواقع بالقدرة جائز، فنقول لهم: بم تنكرون على من يزعم أن التحيز جائز والحدوث عنده واجب؟ فإن قالوا: لابد من التحيز عند حدوث الجوهر. قلنا: نعم، ولابد من الحدوث عند التحيز، فلا يختص واحد منهما بمزية تقتضي إحالة الوجوب عليه دون مقارنه.

والقول الحق فيهما: أن كل واحد منهما جائز. ولكن إذا فرض ثبوت أحدهما، تعين ثبوت الثاني، فهما إذاً متلازمان؛ فقد كفى هذا القدر، وأغنى عن التطويلات.

الشرح

سُلمت الحال، فهي عند أبي هاشم غير معلومة ولا مجهولة[١]، فكيف يصح أن تتعلق بها القدرة؟ والوجود على هذا الرأي حال.

وتمام التحقيق فيه أن الذوات إذا دخلت الوجود، وقيل للمعتزلة: هذا الموجود بصفاته النفسية، هل تعلقت [بذاته][٢] قدرة القادر، أو أثر فيه كونه قادراً؟ فيلزم أن [يقولوا][٣]: لا، بل قد [اعترفوا][٤] به، فنفس (١٣/ب) العرض والجوهر قديمان[٥]. نعم، إنما تجدد عند القوم التسمية والإطلاق، دون الحقائق والمعقولات.

قال الإمام: (**فأما الصفات التابعة للحدوث، فقولهم مختبط فيها**) إلى قوله (**فقد كفى هذا القدر، وأغنى عن التطويلات**)[٦]. قال الشيخ: الصفات

التعليق

(١) راجع الشامل في أصول الدين: ٦٤٢. وانظر ص: ٢٤٧ هامش: ١ من هذا الجزء.

(٢) في م: به.

(٣) في ت، م: يقول.

(٤) في ت، م: اعترف.

(٥) راجع هذا الإلزام في: الشامل: ٦٤٥.

(٦) انظر البرهان (١/٢٠٨س: ١ - ٩).

فأما مصيرهم إلى أن الحدوث[١] من أثر القدرة، فباطل، مع مصيرهم إلى أن الذوات ثابتة أزلا، فإذا ثبتت، فما معنى الحدوث فيها؟

نعم، لا يطرأ على الجوهر على رأيهم إلا التحيز، فلئن كان الثبوت في الذات يقتضي التحيز، فليثبت التحيز أزلا. فإذا اعترف بذلك معترفون منهم كالشحام، فقد جاهر بقدم العالم.

الشرح

التابعة للحدوث عند المعتزلة ينبني أمرها على الأصل من اعتقاد صفات النفوس في الأزل(٢). وإذا تبين بطلان ذلك، فإن العدم ليس على صفة من صفات الإثبات، والله تعالى مخترع الموصوف بجميع صفاته، إن سُلِّم الحال، فإن مُنع، فليس إلا مفرد هو متعلق القدرة، فلا تبقى صفة قديمة وأخرى متجددة ليست من أثر القدرة. ولو صير إلى تعدد الصفات، فالمصير إلى وجوب بعضها وجواز الآخر، تحكُّمٌ محض يعارضه عكسه(٣).

قال الإمام: (**فأما المصير إلى أن الحدوث من أثر القدرة، فباطل**) (٤٦/أ) إلى قوله (**نعم، الآمر يجد في نفسه إرادة وتجريد قصد**)(٤). قال

التعليق

[١] في خ زيادة: الذي هو من أثر..

(٢) راجع في تعريق الصفات التابعة للحدوث ص: ٢٨٣ هامش: ٤ من هذا الجزء.

(٣) قال المقترح رحمه الله في التعليق على عبارات الإمام: «لا يصح أن يكون التحيُّز واجباً لنفسه، لأنه لو كان واجباً لنفسه، لما عقل له على حالة نفي، وقد كان منفياً، فيلزم أن يكون جائزاً في حالة الحدوث، فهو إذاً طارئ، والطارئ يفتقر إلى مقتضى، وغايته أن يكون ملازماً للحدوث، والمتلازمان لا يصح ثبوت أحدهما دون الآخر. قوله: (**إن الحدوث من أثر القدرة مع مصيرهم إلى أن الذوات ثابتة أزلاً**). قال الشيخ: إذا كانت ثابتة، لا معنى للحدوث فيها، لأن الموجود لا يوجد ثانياً». راجع النكت على البرهان (٣٦/أ وما بعدها).

(٤) انظر البرهان (١/٢٠٨س: ١٠ ـ ص: ٢١٠س: ٨).

فأما ما قدروه واقعا بالعلم (٣١/ب)، وهو الإحكام، فلا حاصل له، ولا معنى للإحكام عندي، فإنه إن عنى به وقوع جوهر مثلا، بجنب جوهر، على مناسبة، فليس ذلك أمرا ثابتا محققا. واستقصاء القول [في ذلك][١] يتعلق بأحكام الأكوان من فن الكلام. ثم إن قدر ذلك أمرا ثابتا، فهلا قيل: توقعه القدرة على شرط كون القادر عالما؟ إذ وقوع الحدوث مشروط بكون الموقع عالما به. ثم لم يكن الحدوث من آثار العلم. فليطرد ذلك في كل متجدد.

وأما قولهم: إن الحدوث من آثار القدرة، فقد وضح أنه الثبوت بعينه، وقولهم بقدم الذات يصدهم عن إثبات ثبوتٍ هو الحدوث؛ إذ لو جاز ذلك من غير [تغير][٢]، لجاز المصير إلى طريان جهات في الثبوت مع استمرار الوجود، ولا معنى للإطناب في الواضحات.

الشرح

الشيخ: [أيده الله][٣]: مذهب المعتزلة أن الأمر عندهم هو اللفظ إذا اقترنت به الإرادة المتقدمة[٤]. وإذا كان كذلك، لم يتصور عندهم إلا أن يكون أمراً، ولا يرجع إلى الأدلة الوضعية التي يتصور تغيرها وتبديلها. ويتنزل عندهم منزلة أدلة

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] في خ: بصيرة.

(٣) ساقطة من م.

(٤) انظر مذهب المعتزلة في: شرح الأصول الخمسة: ٤٥٨. والمعتمد (١/٤٣)، والتبصرة: ١٨. وإحكام الآمدي (٢/٩). وشرح تنقيح الفصول: ١٣٨. وشرح العضد (٢/٧٨).

وأما ما قدروه من آثار الإرادة، وهو مقصود المسألة، وما تقدم عليه، فهو في حكم التوطئة والتمهيد. فنقول: قد أثبتم - معاشر البصريين - لقول القائل «افعل» على حكم الأمر صفة، فزعمتم أن اللفظ يتميز بها عما يقع حكاية. وهذا بهت ومناكرة؛ فإن اللفظ أصوات متقطعة، وحروف منتظمة. وهي ممن يبغي أمرا، كهي ممن يحكي قطعا. وليس للأصوات في ذواتها صفات تميز قبيلا عن قبيل. نعم، الآمر يجد في نفسه إرادة وتجريد قصد.

الشرح

العقول، ولذلك التزموا تجديد الأمر[1]. فنقول للقوم: إذا بطل الاعتماد على مجرد الصيغة عند الأكثر، ولم يكن بُدٌّ من إرادة جعل اللفظ أمراً، فما الأمر؟ وما حقيقته حتى يقصد أن يجعل اللفظ أمراً؟ وهل للأمر معنى سوى الصيغة حتى يقصد إلى ذلك المعنى؟ فلا يبقى على التحقيق إلا أن يقصد التعبير باللفظ عما في النفس، وهو عين ما صرنا إليه[2].

ثم كيف يتصور القطع بتساوي الحروف والأصوات مع ادعاء الافتراق في

التعليق

(١) لأنه لا أمر ولا نهي عندهم في الأزل، وليس يعقل أمر ولا مأمور له. راجع مذهبهم ومناقشته في: الإرشاد: ١١٩. وانظر في مسألة تكليف المعدوم ص: ٧٥٠ - ٧٦١ من هذا الجزء.

(٢) الذي ذكره الشارح هنا لا يخالف فيه المعتزلة. قال الأسنوي رحمه الله: «قال ابن برهان: لنا ثلاث إرادت: إرادة إيجاد الصيغة، وهي شرط اتفاقا. وإرادة صرف اللفظ عن غير جهة الأمر، وهذه الإرادة اشترطها المتكلمون دون الفقهاء. وإرادة الامتثال، وهي محل النزاع بيننا وبين أبي علي وابنه». راجع شرح الأسنوي (١٢/٢). ونزهة الخاطر (٦٧/٢). وحرر صاحب المعتمد محل النزاع فقال: «الذي نحن بسبيله هو: هل صيغة الأمر تستحق الوصف بأنها أمر، وإن لم يكن قد أراد بها الفعل أم لا؟». راجع المعتمد (٤٨/١).

ثم التطم البغداديون والبصريون: فنسب البصريون الكعبي إلى التحكم بإثبات صفة لذوات الأصوات. وقال الكعبي مجيبا: ما نسبتموني إليه قد التزمتوه (٣٢/أ)، إذ أثبتم الصفة من أثر الإرادة، فلا فرق في أصل الصفة.

الشرح

صفات[١]؟ وهذا تناقض بيِّن، ومكابرة حس. نعم، الآمر يجد في نفسه إرادة وتجريد قصد، للتعبير باللفظ عما في نفسه[٢].

قال الإمام: (**ثم التطم البصريون والبغداديون**) إلى قوله (**فلا فرق في أصل الصفة**)[٣]. قال الشيخ: معنى ذلك أن البصريين قالوا للكعبي: أنت إذا جعلت كون اللفظ أمراً من قبيل الصفات التابعة للحدوث، المستغنية عن الإرادة، فالصفة التابعة للحدوث [تتبع حقيقة][٤] وجود الذات، ولا يتصور أن يمتاز بها بعض الذوات المتماثلات. ألا ترى أن التحيز لما كان عند القوم من الصفات التابعة للحدوث، لم يتصور أن يمتاز بذلك بعض الجواهر عن بعض؟ فلو كان كونه أمراً يتبع حقيقة اللفظ، وهو [قول القائل][٥]: (١٤/أ) «افعل»، للزم أن يتبع كل قول على هذا الوجه، لاشتراكها في حقيقة الحروف والأصوات[٦]. والفرق بينهما مكابرة وجحد لإدراك حاسة السمع.

التعليق

(١) قال المقترح: «هذا محال، لأن الإرادة لا تكسب اللفظ صفة، لأنه عبارة عن الحروف المتقطعة، وصورته في الأمر كصورته في النهي». راجع النكت على البرهان (٣٧/أ).

(٢) هذا لا يخالف فيه المعتزلة كما ذكرناه.

(٣) انظر البرهان (٢١٠/١س: ٩ - ١٢).

(٤) في م: تتبع وجود حقيقة.

(٥) ساقطة من م.

(٦) راجع جواب المقترح السابق. هامش: ١.

فإن قيل: ما أنكرتموه منهم يلزمكم مثله في العبارة عن الأمر القائم بالنفس؛ فقد يلفظ اللافظ بقوله «افعل» وهو يبغي حكاية، وقد يلفظ وهو ينتحي تعبيرا عن الأمر القائم بالنفس، فكيف يقع اللفظ عبارة عن الأمر؟ [وما يتردد بين جائزين لا يختص بأحدهما إلا بالإرادة؟ فبم يصير اللفظ عبارة عن الأمر][1]؟ قلنا: المسلك الحق عندنا في ذلك: أنه لابد من قصد إلى إيقاع اللفظ مشعرا بالأمر القائم

الشرح

وأجاب الكعبي بأن قال: قد استوينا في التحكم وادعاء ما لا دليل عليه، وألتَزِمُ الفرق بين ما قطع بتماثله، باعتبار إدراك السمع، إلا أني جعلت الصفة المتحكم بها من قبيل الصفات التابعة للحدوث. وإنما حمله على ذلك، السؤال الذي قدمناه، وهو المطالبة بمعقول الأمر حتى يقصد بجعل اللفظ أمرا(٢). قال: وأنتم أثبتم الصفة من أثر الإرادة، مع القطع باستواء الصيغتين، فلا فرق على الحقيقة بين المذهبين في التحكم على نقيض الحس(٣).

قال الإمام: **(فإن قيل: ما أنكرتموه منهم يلزمكم مثله)** إلى قوله **(فهو [ملتحق](٤) [بقرائن](٥) الأحوال)(٦)**. قال الشيخ: تقرير هذا السؤال(٧): أن

التعليق

[١] ما بين [ ] ساقط من خ.

(٢) راجع جواب المقترح في ص: ٦٠٧ هامش: ١ من هذا الجزء.

(٣) قال المقترح رحمه الله: «مذهب الكعبي أن الصفة عنده تابعة للحدوث. والبصريون يقولون إن الصفة من أثر الإرادة، فقد اشتركا في إثبات أصل الصفة، وكلاهما باطل، ودليله ما تقدم». راجع النكت (٣٧/أ) يريد بما تقدم ما نقلناه عنه في ص: ٦٠٧ هامش: ١.

(٤) في ت: يلتحق. والمثبت من م والبرهان.

(٥) في البرهان: بفن.

(٦) انظر البرهان (٢١١/١س: ١ ـ أخير).

(٧) وأصل السؤال لما حد بعض المعتزلة الأمر بأنه: صيغة «افعل» بشرط إرادات ثلاث. =

بالنفس. ولكن ليس لذلك اللفظ منه صفة. وإنما يحصل الإشعار بقرائن الأحوال. ولو [هدي][١] المعتزلة [لذلك][٢]، لما ارتكبوا في مذهبهم ما ارتكبوه في مذاهبهم.

وحاصل القول أن المراد الحقيقي هو الأحوال المقترنة باللفظ. [فإن][٣] في عين اللفظ مزيد من رفع صوت أو غيره، فهو ملتحق بفن الأحوال.

الشرح

المتماثلين لا سبيل إلى امتياز أحدهما بحكم عن مماثله.

قالوا: وقد حكمتم باستواء الحروف والأصوات من الحاكي والآمر، وإذا تحقق الاستواء من كل وجه، امتنع الاستدلال على المختلفين بأمرين متماثلين، إذ حاصله راجع إلى إثبات التماثل والاختلاف معا. وهذا إنما يلزم أن لو صرنا إلى نفس الاكتفاء بمجرد اللفظ. فأما إذا اشترطنا انضمام القرائن إلى اللفظ، فلا يتحقق التماثل، إذ القرائن التي تقترن بلفظ الحاكي، ليست كالقرائن المقترنة بلفظ (٤٦/ب) الطالب، فتحقق الاختلاف لهذا، فأمكن لذلك الاستدلال على المختلفات(٤).

التعليق

= وأرادوا بالثالثة: الصيغة التي تصدر عن المبلغ والحاكي، فإنهما لا يريدان الامتثال، وجد مثبتو كلام النفس مثل هذه العبارة عن الأمر القائم بالنفس، فقد يلفظ اللافظ بقوله «افعل» وهو يبغي حكاية أو تعبيراً عن الأمر القائم بالنفس، فكيف يقع اللفظ عبارة عن الأمر؟ وهل يقع الميز بين الأمر والحكاية والتبليغ إلا بالإرادة؟ وهذا عين مذهب المعتزلة. ولهذا قال الإمام: فإن قيل: ما أنكرتموه منهم يلزمكم مثله. فأجاب الإمام بما فسر الشارح كلامه بقوله: وهذا إنما يلزم أن لو صرنا.. إلخ.

[١] في خ: هذي.

[٢] في خ: بذلك.

[٣] في خ: وإن.

(٤) وقرر بعضهم سؤال المعتزلة كهذا: الأمر يدل بصيغ مختلفة على معانٍ مختلفة، لأن الصيغة كما ترد للطلب قد ترد للتهديد، كقوله تعالى: ﴿ٱعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ﴾. مع أن التهديد =

مسألة: في صيغة الأمر.

الصيغة: هي العبارة المصوغة للمعنى القائم بالنفس، وهذه المسألة مترجمة بأن الأمر، هل له صيغة؟ وهذه الترجمة إذا أطلقناها، فالمراد بها أن الأمر القائم بالنفس، هل له عبارة مشعرة به؟

وإذا قال نفاة كلام النفس: للأمر صيغة، فنفس الصيغة عندهم هي الأمر.

فصيغة الأمر إذا أضيفت إلى الأمر لم تكن الإضافة حقيقية، وهي في مذهب قول القائل: نفس الشيء وذاته. فإذا لاح ما نعني بالصيغة في كل مسلك، فقد اختلفت الآراء في المقصود المعنوي من المسألة.

الشرح

قال الإمام: (مسألة: في صيغة الأمر) إلى قوله (فهذا هو التنبيه على سر مذهب أبي الحسن وطبقة الواقفية)[1]. قال الشيخ: قوله: الصيغة هي العبارة، هذا هو عرف الأصوليين[2]. وأما أهل النحو، فعبارتهم غير هذا، وهو أن الصيغة ترجع إلى كيفية نظم اللفظ. ولذلك قالوا: إن الفعل يدل على الزمان بصيغته، و على المكان بضرورته، وعلى المصدر بلفظه[3]. وكأنهم ردوا الصيغة

التعليق

= ليس فيه طلب، فلابد من مميز بينهما، ولا مميز سوى الإرادة. وأجابوا عنه بما خلاصته: أن الصيغة لو كانت مشتركة، لاحتيج إلى مميز، لكنها حقيقة في القول المخصوص، مجاز في البواقي، فتحمل على الأول عند عدم القرينة. ومعلوم أن القرائن التي تقترن بلفظ الحاكي ليست كالقرائن المقترنة بلفظ الطالب، فتحقق الاختلاف بدون إرادة. راجع في تقرير هذا السؤال وجوابه: شرح البدخشي والأسنوي (٢/١١ ـ ١٢وما بعدها). وكلام الشارح مثل كلام الإمام.

(١) انظر البرهان (١/٢١٢س: ١ ـ ص: ٢١٥س: ٢). مع اختلاف يسير في اللفظ.

(٢) راجع التبصرة: ٢٢. والوصول لابن برهان (١/١٣٨). والمسودة: ٨ ـ ١٣. وشرح الكوكب المنير (٣/١٤).

(٣) انظر قريبا من هذا المعنى في الإنصاف (١/٢٣٧).

فالمنقول عن [الشيخ][١] أبي الحسن [ﷺ][٢] ومتبعيه من الواقفية أن العرب (٣٢/ب) ما صاغت للأمر الحق القائم بالنفس عبارة فرْدَة. وقول القائل: «افعل» متردد بين الأمر والنهي، نظرا إلى مذهب الوعيد، وإن فرض حمله على غير النهي، فهو متردد بين رفع الحرج، على مذهب قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾. وبين الاقتضاء، ثم هو في مسلك الاقتضاء متردد بين الندب وبين الإيجاب. فتبيَّن من مجموع ما ذكرناه تردد اللفظ عند الواقفية بين هذه الجهات كلها.

الشرح

إذا أضيفت إلى الأمر ـ على مذهب المعتزلة ـ لم تكن حقيقة(٣)، إذ الصيغة هي الأمر، وهي في مذهب قول القائل: نفس الشيء وذاته(٤).

أما كون الصيغة هي الأمر مطلقا، فقد بينا أن هذا مذهب البلخي خاصة(٥). وبعضهم يضيف إليه الشروط، على حسب ما تقدم(٦).

وقوله: (**إن الإضافة على هذا الوجه غير [حقيقية]**)(٧). ليس الأمر كذلك عند أئمة العربية. فإن الإضافة غير الحقيقية(٨) هي التي يعني بها الانفصال، كإضافة اسم الفاعل إذا كان بمعنى الاستقبال(٩). ولذلك لا يتعرف وإن أضيف

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] ساقطة من خ.

(٣) لإن الإرادة شرط عندهم في صيغة الأمر.

(٤) وهم نفاة كلام النفس. راجع ص: ٥٨٣ هامش: ٦.

(٥) (٦) انظر ص: ٥٩٩ وما بعدها من هذا الجزء.

(٧) في م، ت: حقيقة. والمثبت من البرهان (١/٢١٢س: ٩).

(٨) وتسمى لفظية، وغير محضة، وهي أن يكون المضاف صفة مضافة إلى ما كان معمولا لها. راجع شرح الوافية: ٢٤٨. وشرح ابن عقيل (٢/٤٥).

(٩) مثال إضافة اسم الفاعل: هذا ضارب زيد غدا. راجع شرح ابن عقيل (٢/٤٥).

ثم اختلف أصحابه في تنزيل مذهبه. فقال قائلون: اللفظ صالح لجميع هذه المحامل، صلاح اللفظ المشترك للمعاني التي هيئت اللفظة لها.

وقال آخرون: ليس الوقف مصيرا إلى دعوى الاشتراك وضعا في اللسان، ولكن المعني به: أنا لا ندري على أي وضع جرى قول القائل: «افعل» في اللسان، فهو إذاً مشكوك فيه على هذا الرأي.

الشرح

إلى معرفة، كقوله: ﴿هَٰذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا﴾[1]. فقد جرى «ممطرنا» نعتا لعارض، فلو لم يكن نكرة، لم ينعت به (١٤/ب) النكرة. وكذلك قول جرير[2]:

يــا رُبَّ غَــابِطِنــا لــو كــان يطلبكم لاَقَى [مباعدة منكم][3] وحرمانا[4]

فقال: «ربَّ غابطنا»، و«ربَّ» لا تدخل إلا على النكرات[5]. وأما قولنا: «نفس زيد»، فقد أفادنا تعريفا باتفاق أهل اللسان، ولا أحد يقضي على النفس عند الإضافة إلى زيد بكونها نكرة. والإضافة الحقيقية[6] هي التي تفيد تعريفا، كنفس زيد، أو تخصيصا، كخاتم حديد.

التعليق

(١) الآية (٢٤) من سورة الأحقاف.

(٢) هو جرير بن عطية بن الخَطَفَى، التميمي البصري، أبو حرزة، شاعر زمانه، مدح بني أمية، وشعره مدون. وهو أشعر الثلاثة: الفرزدق والأخطل. راجع ترجمته في: البداية والنهاية (٩/٢٩٢). وسير أعلام النبلاء (٤/٥٩٠).

(٣) في ت: منكم مباعدة. وهو إخلال بالوزن.

(٤) البيت في ديوان جرير ص: ٥٩٥. وهو من شواهد ابن مالك في شرح الكافية برقم: ٥٦٥. وابن هشام في المغني (٢/٥٦٥).

(٥) قال ابن عقيل: «إن هذا القسم من الإضافة لا يفيد تخصيصا ولا تعريفا، ولذلك تدخل «رب» عليه، وإن كان مضافا لمعرفة نحو «رب راجينا». وتوصف به النكرة، نحو قوله تعالى: ﴿هَدْيًا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ﴾. وإنما يفيد التخفيف، وفائدته ترجع إلى اللفظ، فلذلك سميت الإضافة فيه لفظية». راجع شرح ابن عقيل (٢/٤٥).

(٦) وتسمى معنوية، ومحضة. وهي أن يكون المضاف ليس بصفة مضافة إلى معمولها. راجع شرح الوافية: ٢٤٨. وشرح ابن عقيل (٢/٤٦).

ثم نقل بعض مصنفي المقالات: أن أبا الحسن [رحمه الله][١] يستمر على القول بالوقف، مع فرض القرائن، وهذا زلل في النقل بين. والوجه أن يورَّك بالغلط على الناقل؛ فإنه لا يعتقد الوقف مع فرض القرائن الحالية على نهاية [الوضوح][٢] ذو تحصيل.

الشرح

وقوله: (**إن الناقلين الذين نقلوا أن أبا الحسن يستمر على القول بالوقف على فرض قرائن الأحوال**)(٣). فإذا اقترنت باللفظ المجمل أو الملتبس يظهر أثرها، باعتبار غرض المتكلم. فأما اللفظ، فباقٍ على إجماله أو التباسه، باعتبار وضع اللغة. وأبو الحسن وأصحابه إنما تكلموا باعتبار وضع اللغة(٤). فإذا استقر فيه ظهور أو [نصوصية](٥)، تمسك به على حسب ما يقتضيه الكلام، من طلب قطع، أو اكتفاء بغلبة ظن، أو يثبت إجمال، فلا يتمسك بمطلقه على حال(٦).

فمصير الإمام إلى أن قرائن الحال توضِّح اللفظ، حَيْدٌ عن المسألة،

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] ساقطة من خ.

(٣) راجع البرهان (٢١٣/١س: ١٠).

(٤) يريد الشارح: أن قرائن الأحوال لا تنفي كون الصيغة مشتركة وضعاً «أي لغة». وضرب لذلك مثلاً بالماء. فقال: «وليس ينكر أحد أن لفظ الماء يصلح للعذب والأُجاج، والجالسون على المائدة إذا استدعي الماء عند الغص بلقمة فهُم منه طلب العذب، ولا يوجب خروج اللفظ عن اشتراكه في الأصل». والذي ذكره الشارح ههنا هو أحد التأويلين لوقف الأشعري، أي أن صيغة «افعل» صالحة لجميع المحامل صلاحية المشترك لمعانيه. والتأويل الثاني: قيل: إنه واقف بمعنى أنه لا يدري على أي وضع جرى قول القائل «افعل» في اللسان، فهو إذاً مشكوك فيه. راجع التبصرة: ٢٤. وإحكام الفصول (١٩٠ ـ ١٩٣). والنكت على البرهان (٣٨/أ). والمسودة: ٩. ونزهة الخاطر (٦٤/٢).

(٥) في م: خصوصيته.

(٦) هذا كالتفسير لما ذكره من مذهب الشيخ أبي الحسن وطبقة الواقفية.

والذي أراه في ذلك قاطعا به: أن أبا الحسن [رحمه الله][١] لا ينكر صيغة تشعر بالوجوب، الذي هو مقتضى الكلام القائم بالنفس، نحو قول القائل: أوجبت وألزمت، أو ما شاكل ذلك، وإنما [الذي][٢] تردد فيه مجرد قول القائل: «افعل» من حيث ألفاه في وضع اللسان مترددا. فإذا كان هذا كذلك، فما الظن به إذا اقترن بقول القائل: «افعل» لفظ أو ألفاظ من القبيل (٣٣/أ) الذي ذكرناه؟ مثل: أن تقول: افعل حتما، أو افعل واجبا.

الشرح

وذهاب عن المقصود، وغير مفيد باعتبار الأصول(٣). وليس ينكر أحد أن لفظ الماء يصلح للعذب والأجاج. [والجالسين](٤) على المائدة إذا استدعي الماء [عند الغص](٥) بلقمة، فُهِم منه طلب العذب، ولا يوجب خروج اللفظ عن اشتراكه في الأصل(٦).

وقوله أيضاً: (**إن أبا الحسن لا ينكر صيغة مشعرة بالوجوب القائم بالنفس، نحو قول القائل: أوجبت**)(٧). هذا أيضاً حيْدٌ عن المقصود، وليس الكلام إلا في الصيغة التي يقال فيها إنها صيغة الجزاء، ولا أحد منهم يذهب

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] ساقطة من خ.

(٣) قال الآمدي: «إذ الخلاف إنما هو في صيغة الأمر الموضوعة للإنشاء». راجع الإحكام (١٢/٢). وقال ابن حاجب: «القائلون بالنفسي اختلفوا في كون الأمر هل له صيغة تخصه؟ والخلاف عند المحققين في صيغة افعل». راجع المختصر بشرح العضد (٧٩/٢).

(٤) في ت، م: الجالسين.

(٥) في م: للغص.

(٦) لقد سبق ذكر هذا المثال ووجه إيراده في الصفحة السابقة.

(٧) راجع البرهان (٢١٤/١س: ١ ـ ٣).

نعم، قد يتردد المتردد في أن الصيغة التي فيها الكلام، إذا اقترنت بالألفاظ التي ذكرناها، ما المشعر بالأمر [النفسي][١]؟ الألفاظ [المقترنة][٢] بقول القائل: «افعل»؟ أم هي في حكم التفسير لقول القائل «افعل»؟ وهذا تردد قريب.

الشرح

إلى أن قول القائل: أمرتك، أن هذا فعل أمر(٣). ثم رجع إلى أنه لا يتوقف في هذه الصورة أصلاً. وهذا [الذي](٤) قاله لا ينكره أحد. فلا وجه لكونه رأى ذلك رأياً عن أبي الحسن، منفرداً به. فإنه لا يتصور أن يتوقف في غرض المتكلم بلفظه عند قرائن (٤٧/أ) أحواله، أو صريح عبارته. والوقف لازم باعتبار أصل الوضع. وهذا الذي يبنى عليه قواعد الأصول(٥).

وقوله: (**قد يتردد المتردد في الألفاظ التي ذكرناها إذا اقترنت بقول القائل**)(٦) إلى آخره. هذا عندي لا يصح أن يُتردد فيه، وكيف يُتأتّى ذلك، وقول القائل حتما تفسير لقوله «افعل»، لإزالة ما فيه من الإيهام والالتباس؟ فكيف يصير العمدة على المفسَّر دون المفسِّر؟ فلا وجه لحمل تردد المتردد على هذا أبداً.

التعليق

[١] في خ: بالنفس.
[٢] في خ: مقترنة.
(٣) وقال الغزالي: «وإنما الخلاف في أن قوله «افعل»، هل يدل على الأمر بمجرد صيغته إذا تجرد عن القرائن؟ راجع المستصفى (٤١٧/١). وقول الشارح: ولا أحد منهم يذهب إلى أن قول القائل: أمرتك أن هذا فعل أمر: يريد: أن هذا عند أهل اللغة: فعل ماض وفاعل ومفعول. وليس فعل أمر.
(٤) ساقطة من ت.
(٥) المراد بالأصول: أصول الفقه. كذا فسره الأسنوي، نقلاً عن الشارح هنا. راجع شرح الأسنوي (٣٢/٢).
(٦) انظر البرهان (٢١٤/١س: ٨).

ثم ما [نقله][١] النقلة يختص بقرائن المقال، على ما فيه من الخبط. فأما قرائن الأحوال، فلا ينكرها أحد.

فهذا هو التنبيه على سر مذهب [الشيخ][٢] أبي الحسن والقاضي [رحمهما الله][٣] وطبقة الواقفية.

فأما المعتزلة، فلم يقف على حقيقة مذهبهم إلا خواص الأصوليين، فذكر بعضهم: أن «افعل» لرفع الحرج. ثم يصير مع الثواب على الفعل مع التخير في الترك مقتضيا استحبابا. وأصل اللفظ لو تجرد لرفع الحرج.

وذهب ذاهبون منهم إلى أن مقتضاه عند الإطلاق الندب. وهو أقرب إلى حقيقة مذهب القوم من الأول، وإن لم يكن ناصا على سر مذهب القوم.

الشرح

وقوله: (وهذا عندي ـ إن صح ـ محمول على قرائن المقال على ما فيها من الخبط)(٤). كلام ضعيف، وكيف يدعي الخبط في قرائن المقال على الإطلاق، وقد قال هو: إنها واضحة جلية، كقول القائل: افعل حتما أو واجبا(٥)؟ (١٥/أ)

قال الإمام: (فأما المعتزلة، فلم يقف على حقيقة مذهبهم إلا خواص الأصوليين) إلى قوله (وإنما معناه الإرادة، [والوجوب](٦) متلقى من الوعيد

التعليق

[١] في خ: ذكره.

[٢] ساقطة من خ.

[٣] ساقطة من خ.

(٤) البرهان (١/٢١٤س: ١٢).

(٥) المرجع نفسه (١/٢١٤س: ١٢).

(٦) في ت، م: الوجوب. والمثبت من البرهان.

المقترن به)[1]. قال الشيخ: إنما بَعُد القول الأول[2] عن مذهب المعتزلة، من جهة أن الأمر الحقيقي: هو قول القائل لمن دونه: افعل، وهو يرجع إلى [الإلزام][3] والتسخير. وإذا كان كذلك، فالإباحة لا إلزام فيها، ولا تسخير، ولا [اقتضاء][4]. فكيف يصح أن يكون قول القائل: «افعل» للإباحة بالإضافة؟ ثم يلزم منه إذا استعمل في الأمر خروج عن حقيقته، ولا يبقى أمر حقيقي بحال[5].

وليس عند القوم كلام نفس، حتى يكتفى به، ويعبر عنه باللفظ المجازي، فيفوت الأمر باعتبار الكلام النفسي، ولا وجود له باعتبار الوضع الحقيقي[6]. فهذا بعيد جداً عن مذاهبهم، إلا أن ينبني الأمر على ما قاله الكعبي، من كون المباح حسناً، ويجوز أن يطلبه الطالب، باعتبار كونه حسناً، ولهذا قال: المباح مأمور به، فهذا ربما يمشي على هذا المذهب[7]، وهو رديء جداً عند المعتزلة[8]. وسيأتي الكلام عليه بعد هذا، إن شاء الله تعالى.

التعليق

(١) انظر البرهان (١/٢١٥س: ٣ ـ ص: ٢١٦س: ٢).

(٢) وهو الذي نقله الإمام عن بعض المعتزلة: أن صيغة «افعل» لرفع الحرج إذا تجردت. وأما المذهب المشهور عندهم، فهو: أن الأمر المجرد عن القرينة حقيقة في الندب. نقله الغزالي في المستصفى (١/٤٢٦). والشيرازي في التبصرة: ٢٧. ونقله السرخسي عن بعض المالكية. انظر أصول السرخسي (١/١٦). ويريد الشارح بيان بُعْد القول الأول، وهو القول بالإباحة ورفع الحرج.

(٣) في م: الالتزام.

(٤) في ت: ولا اقتضى.

(٥) لأن الصيغة عندهم لا تكون أمراً إلا بصفة الإرادة.

(٦) يريد أن المباح لا اقتضاء فيه باعتبار الوضع، لأنه ليس عند القوم كلام نفس حتى يقتضيه.

(٧) راجع مناقشة الباجي للقائلين بالإباحة: إحكام الفصول: ١٩٣وما بعدها.

(٨) وعند غيرهم. راجع المستصفى (١/٧٤). وإحكام الآمدي (١/٩٥). وشرح العضد (٢/٦).

وأما من ذهب إلى أنه للندب، فهو أقرب[1] من جهة ما في الندب من الاقتضاء، ولكن يلزم منه أن يكون[2] طلب جازم معقول، على حسب ما مرَّ في كونه للإباحة، إلا أن ينبني الأمر على أن الندب طلب جازم. وهذا الذي يختاره القاضي. وسيأتي أيضاً الكلام عليه.

ولكن مع هذا إذا جعل الندب، باعتبار خصوصيته، خرج الوجوب عن قسم الطلب، وليس الأمر كذلك. لاجرم أن عبد الجبار[3] من هذه الالزامات فرَّ، وقال: الصيغة تدل على إرادةِ مطلقها الامتثال، فهذا مقتضاها فحسب[4]. وهذا الكلام أيضاً غير صحيح، فإن إرادة الامتثال ليس مدلول الصيغة، وإنما إرادة الامتثال شرط في كون اللفظ أمراً، فكيف يصح أن تكون مدلول اللفظ[5]؟ ولو كان هذا مدلول الصيغة، لم يكن معنى إلا الإرادة من غير طلب، فيخرج الطلب عن حقيقته. ولا يلزم أن يقال: كل مراد مأمور به[6]. وكل هذا إنما هو

التعليق

(١) يريد أقرب إلى مذهب المعتزلة، من حيث إن الندب مراد، بخلاف التخيير، فإنه ليس فيه إرادة، لأن الصيغة عندهم لا تكون أمراً إلا بصفة الإرادة. قاله المقترح في النكت (٣٨/ب).

(٢) «كان» هنا تامة بمعنى: يوجد.

(٣) هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن خليل الهمذاني الأسد آبادي، أبو الحسن قاضي القضاة، كان إمام أهل الاعتزال في زمانه، فقيها ينتحل مذهب الشافعي في الفروع. له تصانيف كثيرة منها: «المغني»، و«شرح الأصول الخمسة» وغيرها. توفي سنة (٤١٥) هـ. راجع ترجمته في: كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ١٢١. وطبقات الشافعية (٩٧/٥). وشذرات الذهب (٢٠٢/٣). ومعجم المفسرين (٢٥٥/١).

(٤) انظر البرهان (٢١٥/١س: ١١).

(٥) راجع معنى الإرادات الثلاث في تعريف المعتزلة للأمر: المستصفى (٤١٤/١). وإحكام الآمدي (٩/٢). وشرح الأسنوي (١٢/٢). وراجع ص: ٦٠٥ هامش: ٥ من هذا الجزء.

(٦) قال أبو الحسين البصري في الجواب عن هذا: «أنا لا نستدل على الإرادة بالأمر، =

وصرح صاحب «المغني» في «شرح العمد» بسر المذهب؛ فقال: الصيغة التي فيها الكلام موضوعة للدلالة على إرادة مطلقها الامتثال. فهذا مقتضاها. ثم لا يكون المراد إلا طاعة. بيد أن الطاعة تنقسم إلى المستحب والمستحق. فإذا اقترن باللفظ وعيد، كان الوعيد دالا على الوجوب. ومدلول اللفظ الإرادة فحسب، فيخرج منه إذاً أن اللفظ ليس مترددا بين معنيين، وإنما معناه الإرادة، والوجوب متلقى من الوعيد المقترن به.

الشرح

تحيُّر، وتغيُّر لنفي كلام النفس. ويطلبون معقول الأمر، ويعرفون أن الألفاظ لا تدل لأعيانها، فتحيروا هذا التحيُّر.

وقوله: (بَيْد أن المراد لا يكون إلا طاعة)[1]. ليس كما قال، بل إنما يكون طاعة على تقدير تعلق الأمر به، فما الأمر المتعلق به، حتى يكون طاعة مراداً؟ وقصد عبد الجبار بما قاله أن يشمل حقيقة الأمر الوجوب والندب جميعا (٤٧/ب)، لا من جهة خصوصيتهما، بل من جهة اشتراكهما في كونهما مطلوبين مرادين، ثم يقع الافتراق من وجه توجه الذم وانتفائه[2]. فهذا هو مقصوده، والاعتراض عليه ما (١٥/ب) سبق.

التعليق

= من حيث كان أمرا، بل من حيث إنه «دل» على صيغة «افعل»، وقد تجرد. لأن عند أصحابنا أن هذه الصيغة موضوعة للإرادة. وكلام الحكيم يجب حمله على موضوعه إذا تجرد. وعندنا أن هذه الصيغة جعلت في اللغة طلبا للفعل. فإذا بان لنا أنه لا معنى لكونها طلبا للفعل، إلا أن المتكلم بها قد أراد الفعل، وأنه هو غرضه، علمنا بذلك الإرادة عند علمنا بالصيغة». انظر المعتمد (٤٧/١).

(١) انظر البرهان (٢١٥/١س: ١٣).

(٢) راجع شرح المحلي وحاشية البناني عليه (٣٧٦/١). وراجع مذهب عبد الجبار في الوصول لابن برهان (١٣٤/١).

وأما جميع الفقهاء: (٣٣/ب) فالمشهور من مذهب الجمهور منهم أن الصيغة التي فيها الكلام للإيجاب، إذا تجردت عن القرائن. وهذا مذهب الشافعي [رحمه الله][١]. والمتكلمون من أصحابنا مجمعون على اتباع أبي الحسن في الوقف، ولم يساعد الشافعي منهم غير الأستاذ أبي إسحاق.

الشرح

قال الإمام: (**وأما الفقهاء، فالمشهور من مذهب الجمهور أن الصيغة التي فيها الكلام للإيجاب، إذا تجردت عن القرائن. وهذا مذهب الشافعي. والمتكلمون من أصحابنا مجمعون على اتباع أبي الحسن في الوقف، ولم يساعد الشافعي غير الأستاذ أبي إسحاق**)(٢). قال الشيخ: هذا الذي ذكره الإمام حكاية عن الشافعي، قد نقل أبو حامد(٣) عن الشافعي خلافه. فقال: صيغة الأمر مترددة بين الندب والوجوب، وصيغة النهي للتحريم. ووجَّه على نفسه(٤) اعتراضا، فقال: إنما أوجبنا تزويج الأمة، بقوله: ﴿[فَلَا](٥) تَعۡضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحۡنَ أَزۡوَٰجَهُنَّ﴾(٦). ولم نوجب تزويج العبد، لأنه لم يرد فيه إلا قوله: ﴿وَأَنكِحُواْ ٱلۡأَيَٰمَىٰ مِنكُمۡ وَٱلصَّٰلِحِينَ مِنۡ عِبَادِكُمۡ وَإِمَآئِكُمۡ﴾(٧). فيمكن أن يكون له في المسألة قولان(٨).

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) انظر البرهان (١/٢١٦س: ٣ - ٧).

(٣) في المستصفى (١/٤٢٦).

(٤) يعني الشافعي رحمه الله.

(٥) في ت: ولا. وهو خطأ.

(٦) الآية (٢٣٢) من سورة البقرة.

(٧) الآية (٣٢) من سورة النور.

(٨) القول بالوجوب حكاه إمام الحرمين هنا، والغزالي في المنخول: ١٠٧. والآمدي في الإحكام (٢/١٤).. وابن تيمية في المسودة: ٥. أما القول بالندب، فقد حكاه الغزالي =

والذي يقتضيه الترتيب المفضي إلى درك الحق، البداية بذكر متعلق مذهب الواقفية، والاعتراض عليه، ثم إذا نجز أتبعنا مذهب المعتزلة بالرد عليهم، ثم نذكر معتصم الفقهاء، ثم نختم القول بالحق المبين.

فأما الواقفية: فحاصل كلامهم راجع إلى منهاج واحد، وإن ترددت العبارة عنه، ونحن نسرده، فنقول: قول القائل: «افعل» ليس مختصا بمحل، أخذا من مسالك العقول؛ فإن العقول لا تجول في مقتضيات العبارات، فمن ادعى اختصاص اللفظ بجهة، فسيتلقى ما يدعيه من النقل، والنقل ينقسم إلى الشرع واللسان.

الشرح

قال الإمام: (**والذي يقتضيه الترتيب المفضي إلى درك الحق**) إلى قوله (**وقد يستحق بدون ذلك التأديب**)[1]. قال الشيخ: الصحيح من مذهب القاضي التوقف في اللفظ، وامتناع القضاء عليه بجهة، وطريقته لا تقتضي إلا ذلك[2]. وحاصله أنه مطالبة بالدليل، فإن من لم يحكم لا يستدل، وهو لم يحكم على اللفظ بجهة حتى يدل عليها[3]. وإنما غايته أنه يقول: الطرق التي يعرف بها الوضع مفقودة، فإن أراد أنه لم يقف على شيء منها، فذلك مُسَلَّم له، لأنه أعلم

التعليق

= في المستصفى (١/٤٢٦). وقال الآمدي في الإحكام (٢/١٤): «هو أيضاً منقول عن الشافعي». وذكر ابن اللحام خمسة عشر قولا في المسألة. انظر القواعد والفوائد الأصولية: ١٥٩ - ١٦١. وانظر شرح الأسنوي (٢/١٩).

(١) انظر البرهان (١/٢١٦س: ٨ - ص: ٢٢٠س: ٨).

(٢) نص على ذلك الباجي في الإحكام: ١٩٥. وابن برهان في الوصول (١/١٣٧). والآمدي في الإحكام (٢/١٤). والقرافي في شرح تنقيح الفصول: ١٢٨. ونسبه الشيرازي إلى الأشعرية في التبصرة: ٢٧. وانظر شرح الأسنوي (٢/٢٠).

(٣) بل اختار جهة الوقف واستدل لها. فلا معنى لكونه لم يحكم، وعلى فرض ذلك، فإن عدم الحكم حكم.

فإن قيل: هو متلقى من اللسان، قيل لمن يدعي ذلك: أتنقل هذا منصوصا عليه أم تستفيده استنباطا من مأخذ اللغة؟ فإن زعم المخاطب أن النقل فيه صريح من العرب، فهو مباهت، ثم يرد عليه تقسيمه فيقال: النقل ينقسم إلى ما يقع متواترا، وإلى ما يقع آحادا، فإن ادعى النقل آحادا، لم يحتفل به؛ فإنَّ نَقْل الآحاد لا يوجب علما، والمطلوب في هذه المسألة العلم. [وإن ادعيت النقل تواترا، كان ذلك محالا؛ فإن النقل المتواتر يوجب العلم][١] الضروري، ويتضمن استواء طبقات جميع العقلاء في دركه. كما سيأتي ذلك مشروحا في أحكام الأخبار.

الشرح

بحاله، وإن أراد أنه لا سبيل لأحد إلى علمها، فهذا تحكم، فمن أين القضاء على الناس كلهم بذلك؟

وقوله:(٢) إن **(النقل إما أن يعرف صريحا، أو استنباطا، تواتراً أو آحاداً)**(٣). هذا تقسيم من جهة النقل بلا ريب، ونحن نعلم من اللغة ضرورة أن لفظ البحر وضع للماء، وإن كان يطلق على الكريم، فلا يمنعنا وجدان اللفظ دالا على معنيين، إلا بعلم الحقيقة من المجاز(٤).

التعليق

[١] ما بين [ ] ساقط من خ.

(٢) يعني قول القاضي رحمه الله الذي نقله الإمام.

(٣) انظر البرهان (١/٢١٧س: ٥).

(٤) خلاصة جواب الشارح: أن هذا التقسيم صحيح، ولكن اللفظ إنما يستغني عن قرينة فيما شهر بالاستعمال فيه، ويفتقر إلى قرينة فيما عُرْفُه أن يستعمل في غيره أكثر، كالبحر الذي هو حقيقة في الماء، ومجاز في الرجل الكريم، ثم مع ذلك يفتقر إلى قرينة في استعماله في حقيقته، ولا يفتقر إلى قرينة في استعماله في مجازه، وإنما ذلك بحسب عرف الاستعمال. وراجع في مثل هذا الجواب: إحكام الفصول للباجي: ١٩٧. والتبصرة للشيرازي: ٣٢. ويمكن أن يكون الجواب تقريرا لمذهب القاضي أيضاً. راجع المستصفى (١/٤٢٥).

(٣٤/أ) ونحن معاشر الواقفية مصرون على المخالفة، مستمرون عليها، على مر الآباد، من غير نكر وعناد؛ فقد بطل التلقي من جهة النقل الصريح.

فإن زعم من نخاطبه أنه يتلقى اختصاص الصيغة من مأخذ اللغة ومصادرها ومواردها، فمعنى ذلك أنه ألفى اللفظ الذي فيه الخلاف مستمرا للإشعار بالمعنى الذي يعتقده، وهذا لا يمكن ادعاؤه؛ فإن هذه الصيغة واردة على وجوه لا سبيل إلى جحدها.

فإن صار صائر إلى حمل بعض الوجوه على اقتضاء القرائن، كان متحكما، وكانت الجهة التي عينها حرية بأن تقدر فيها القرينة أيضاً، وإذا تحقق تعارض الأقوال وتساويها، فيتضمن ذلك الوقف لا محالة.

الشرح

والذي يظهر من كلام القاضي أنه أراد نفي الطرق، بالإضافة إلى [أهل][1] الزمان بجملتهم، ولذلك تعرض لضبطها ونفيها[2].

وقوله: **(فإن النقل المتواتر يحصِّل العلم الضروري، ويتضمن استواء طبقات جميع العقلاء فيه)**[3]. [هو][4] كما قال، إذا وقع الاشتراك في

التعليق

(١) في م، ت: أصل. ولعل الصحيح ما أثبتناه.

(٢) المراد بضبطها: أن الصيغة لو دلت على الوجوب، إما من جهة العقل أو النقل، والنقل إما تواتر أو آحاد. والمراد بنفيها: أما العقل: فلا مجال له في اللغات. وأما النقل: فالمتواتر محال، لأنه لو كان لعلمناه كما علمتم. وأما الآحاد، فيفيد الظن، ولا يقبل في إثبات أصل من الأصول. وراجع في هذا الضبط والتقسيم: إحكام الباجي: ١٩٢. والتبصرة: ٢٤، ٣٢. والمستصفى (٤٢٣/١). والوصول لابن برهان (١٣٨/١). وشرح الأسنوي (٣٢/٢).

(٣) انظر البرهان (٢١٧/١س: ٨ - ١٠).

(٤) «الهاء» ساقطة من ت، م.

وإن نسب المخاطب مذهبه إلى الشرع، رد عليه تقسيم النقل الصريح، والأخذ من الاستنباط، كما سبق في اللغة، وجرى الكلام على نحو ما مضى في اللغة.

هذا مساق كلام القاضي [أبي بكر رحمه الله][١] في مصنفاته.

والوجه في الرد والاعتراض عليه أن نقول للمتمسك بهذه الطريقة: [أبن][٢] لنا أصلك في اللفظ. أتقول: إنه مشترك أم تزعم أن ذلك غير معلوم منه أيضا؟ فإن زعم أن اللفظ مشترك، رُدَّ عليه تقاسيم [الطريقة][٣] في العقل والنقل، والتصريح والتلويح، فإن الحكم على العرب بوضع اللفظ مشتركا، ادّعاءٌ مفتقرٌ إلى مستند؛ إذ من أبواب اللغات الألفاظ المشتركات.

الشرح

السبب(٤)، وأما إذا لم يطلع بعض العقلاء على النقل، أو على كماله، لم يلزم أن يحصل العلم، ولا يتبين بذلك غلط المحيط عند حصول العلم له.

وأما ردُّ الإمام على القاضي عندما [مال](٥) إلى دعوى التشارك، فصحيح لاشك فيه، لأن تلك الطرق تفضي إلى اللبس، لا إلى تعيين جهة. فمن عيَّن الاشتراك، كمن عيَّن غيره. والإمام إنما أورد هذا الكلام، لاعتقاده أنه يصلح لإبطال (١٦/أ) الاشتراك، فإنه يلزمه أن لا يعيِّن جهةً من الجهات(٦). وإن

التعليق

[١] ساقط من خ.

[٢] في خ: أين.

[٣] في خ: طريقته.

(٤) المراد بالسبب: المشاهدة أو السماع.

(٥) في ت، م: بياض. ولعل المثبت هو المراد. بدليل ما قاله الإمام: «وقد رأيت كلام القاضي مائلا إلى...» انظر البرهان (١/٢١٩س: ٩).

(٦) وأورد هذا الإلزام أيضاً: الباجي في إحكام الفصول: (١٩٢وما بعدها). والشيرازي =

وإن زعم طاردُ الطريقة أنه لا يدري شيئا [من ذلك][1]، لم يترك والركون إلى هذه العماية العمياء، (٣٤/ب) والجهالة الجهلاء، وقيل له: اللفظ الذي فيه الكلام متردد في اللسان، كثير التدوار في الجواز. فكيف يجوز في مطرد العادة أن تَتَقَّرَض العصور، وتعتقب الدهور على إطلاق هذا اللفظ على تكرر وكرور، لا يبحث عنه باحث، ولا [يبغي][2] الوقوف على معناه؟ وهذا محال لا سبيل إلى اعتقاده.

الشرح

أورده [على المعارضة المحضة، ومقابلة الفاسد بالفاسد، صلح للجدل دون التحقيق(٣).

وأما رده عليه عندما ذهب إلى](٤) التوقف بقوله: (**لم يترك والركون إلى هذه العماية العمياء، والجهالة الجهلاء**)(٥) إلى آخره. فكلام ضعيف.

وقوله: (**إن اللفظ كثير التدوار مع الجواز**)(٦). أمر لا يفيد، وإن قدرنا أن اللفظ معروف الدلالة عند أهل اللغة وغيرهم، فما الذي يعيِّن (٤٨/أ) ذلك في

التعليق

= في التبصرة: ٣٣. ولكن الغزالي ـ وهو من القائلين بالوقف ـ صرح بأنهم لا يقولون بالاشتراك فقال: «**السؤال الثالث** ـ قولهم: إن هذا ينقلب عليكم في قولكم: إن هذه الصيغة مشتركة اشتراك لفظ الجارية بين المرأة والسفينة، والقرء بين الطهر والحيض، فإنه لم ينقل أنه مشترك. قلنا: لسنا نقول إنه مشترك، لكنا نقول: نتوقف في هذه أيضاً، فلا ندري أنه وضع لأحدهما، وتجوز به عن الآخر، أو وضع لهما معا». راجع المستصفى (٤٢٦/١).

[١] ما بين [ ] ساقط من خ.

[٢] في خ: يبقي.

(٣) بل هو من باب معارضة الفاسد بالفاسد. لأن القاضي لا يقول بالاشتراك كما نقلنا عن الغزالي. وانظر أيضاً إحكام الآمدي (١٥/٢).

(٤) ما بين [ ] ساقطة من م.

(٥) انظر البرهان (٢١٩/١س: ٣ ـ ٥).

(٦) انظر البرهان (٢١٩/١س: ٣ ـ ٥).

وقد رأيت كلام القاضي مائلا إلى دعوى الاشتراك، أخذا من وجدانه هذا اللفظ على جهات في الكلام. وإذا رجع إلى هذا المرجع، لاح على قرب [وكثب][١] سقوط ما اختاره، وأمكن أن يقال: بم تنكرون على من يزعم أن التردد لمكان اختلاف القرائن؟ وهذا لا سبيل إلى دفعه إلا بقاطع.

وتنسل بفرض هذا عليه دعوى القطع من يده، وينعكس على الجهالة، وقد بان بطلانها. فهذا مقنع في إبطال ما اعتمده الواقفية. وشفاء الغليل يتبين في آخر المسألة، إن شاء الله [تعالى][٢].

الشرح

حق من جهل مدلوله، والتبست عليه طرقه(٣)؟ والقاضي ما أحال علم هذا على الخلق، وإنما منع من معرفته في عصره، لما قرره من الطرق المنحسمة التي يرجع النقل إليها(٤).

وقوله: (**وتنسل بفرض هذا دعوى القطع من يده**)(٥). نعم، إن قطع القاضي بأنه لا يعلم ذلك أحد، فهذا غير سديد. وكيف يمكن دعوى ذلك،

التعليق

[١] في خ: كتب.

[٢] ساقطة من خ.

(٣) وهذا الجواب أيضاً غير مفيد، فإن الذي يبين ذلك القرائن. فإن قيل: إن الأمة أجمعت على ذلك لقرائن اقترنت بالصيغة، فدلت على الوجوب. فالجواب: أن القرائن إنما تكون من صاحب الشرع، ونحن نرى اليوم الأمة مجمعة على الرجوع إليها في الوجوب مع عدم القرائن. وجواب آخر: وهو أن الذي نقل لفظ الأمر فقط، والعادة جارية بنقل المقصود. ولو كانت القرائن دالة على الوجوب، لكان الاهتمام بنقلها أولى، والحرص على حفظها أكثر. فلما لم تنقل، علمنا أنهم رجعوا إلى ذلك إلى مجرد الألفاظ. راجع هذين الجوابين في: إحكام الفصول للباجي: ١٩٧.

(٤) انظر الجواب السابق عن هذا. وانظر أيضاً التبصرة للشيرازي: ٢٧، ٣٠.

(٥) انظر البرهان (١/٢١٩س: ١٣، ١٤).

فإن عبر [من][١] الواقفية عن محاولة روم الوقف معبر فقال: إذا قال السيد لغلامه: افعل، حسن منه الاستفهام والاستعلام لاستبانة المراد في الوجوب أو غيره، كان ذلك ركيكا من الكلام، واتجه في درئه على القرب: أن ذلك إن حسن على الندور، فعند تخيل إشكال في قرائن الأحوال، والغالب أن يعدَّ المراجع في ذلك متكلفا، وقد يستحق بدون ذلك التأديب.

الشرح

وأهل اللغة يعرفون مرادهم بألفاظهم من اشتراك أو غيره(٢)؟ وما ذكره القاضي من الاشتراك على الإيهام بالاستفهام(٣)، فغير مفيد، فإنه وإن اتفق أن يكون السامع يفهم المدلول على وجه مظنون، فقد يقصد قطع الاحتمال وإزالة الإشكال(٤). ويمكن أيضاً أن يكون المستفهم ممن يرى له إجمالا، فلا يكون - في رأيي - احتجاجا، إلا أن يثبت أنه من أهل اللسان، [وينفي](٥) تعارض قرائن الأحوال، ويكون ممن يكتفي بالظن في فهم المقال، ولم يقصد الارتقاء إلى حد الاستيقان، فحينئذ يكون في ذلك متعلق. [واجتماع](٦) هذه الشروط

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) هذا الجواب هو الذي كان ينبغي أن يجيب به الشارح فيما سبق في الهامش: ٣ من ص: ٦٢٦.

(٣) انظر البرهان (١/٢٢٠س: ٤). وخلاصة حجة القاضي وموافقيه في الوقف أن لفظ الأمر إذا ورد، حسن فيه الاستفهام، فيقال: أمر إيجاب أو أمر استحباب وندب؟ ولو كان اللفظ موضوعا للوجوب دون الندب، لقبح فيه الاستفهام. راجع تقرير هذه الحجة في: إحكام الباجي: ١٩٧. والمستصفى للغزالي (١/٤٢٩).

(٤) انظر جوابا آخر عند الباجي في إحكام الفصول: ١٩٨. والمقترح في النكت (٣٨/ب).

(٥) في ت: يقا. والمثبت من م.

(٦) في م، ت: أو اجتماع.

فأما المعتزلة: فقد بنوا حقيقة أصلهم على اقتضاء الصيغة الإرادة. وقد تقدم الرد عليهم فيه محالا على فن الكلام. والله [سبحانه][1] وتعالى أمرنا بالإيمان على التعميم، ولا يريد الإيمان ممن كفر، ولا مطمع في الخوض في هذا الأصل العظيم (٣٥/أ).

وأما الفقهاء: فلا أرى لهم كلاما مرضيا، يعول على مثله في ابتغاء القطع. ولكن من أظهر ما ذكروه أن الصحابة الماضين، والأئمة المتقدمين [ﷺ أجمعين][2]، كانوا يتمسكون بمطلق الأمر في طلب إثبات الإيجاب، ولا ينزلون عنه إلا بقرينة [تنبه][3] عليه.

وهذا المسلك لا يصفو [من][4] شوائب النزاع، ويتطرق إليه أنهم كانوا يفعلون ذلك فيما اقترن به اقتضاء الإيجاب. وكل مسلك في الكلام تطرق إليه إمكان، لم يفض إلى القطع.

الشرح

[عسير](٥)، وقد يستحق التأديب على وجه الاستفصال من غير حاجة إليه.

قال الإمام: (وأما المعتزلة فقد بنوا حقيقة أصلهم في ذلك) إلى قوله (وكل ما كان كذلك لا يكون واجبا. فهذا منتهى المسألة)(٦). قال الشيخ: ما ذكره الإمام في هذا الموضع من التقسيم(٧)، قد نقضه على نفسه في صيغة

التعليق

[١] ساقطة من خ.
[٢] ساقطة من خ.
[٣] في خ: بنيت.
[٤] في خ: عن.
(٥) في ت: عسر.
(٦) انظر البرهان (٢٢٠/١س: ٩ - ص: ٢٢٣س: أخير).
(٧) المرجع نفسه (٢٢١/١س: ٩).

فإن قيل: قد أبطلتم الوقف ومذهب المعتزلة والفقهاء، فما المختار عندكم؟ قلنا: قد حان الآن أن نبتدئ المسلك الحق في صيغة المباحثة والتقسيم ومبادرة أطراف الكلام بالإسقاط حتى يقرب تعيين المدرك. ثم إذ ذاك نطبق المفصل، ونهجم على مدرك الحق. فنقول: من أنكر أن العرب ما فصلت بين قول القائل: «افعل» وبين قوله: «لا تفعل»، فليس من التحقيق على شيء، فإنا على اضطرار نعلم الفصل في ذلك، كما نعلم الفصل بين قول القائل: «افعل»، وبين قوله «ما فعل». ولا معنى لبسط ذلك مع وضوحه.

الشرح

«افعل» بعد الحظر، فإنه ذهب فيها إلى الوقف[1]. ويمكن سلوك هذا الطريق نفسه. فيقال: من أنكر أن العرب ما فصلت بين قول القائل: إذا حللت فاصطد، وبين قوله: إذا حللت، فلا حرج عليك، اصطدت أو تركت؟ فليس من التحقيق على شيء. فإنا على اضطرار نعلم الفصل في ذلك، وهلم جراً إلى بقية الأقسام. والإمام قد توقف فيها، والتقسيم بعينه جار فيها.

ثم قوله: (**من أنكر أن العرب ما فصَّلت**)[2]. عبارة فيها وهم، وذلك أن من أنكر عدم الفصل، فقد اعترف بالفصل، وهو الذي يريده الإمام. وإنما المراد: من قال أو من زعم أن العرب ما فصلت[3]؟ هذا مراده. وقصاراه فيما قال ادعاء الضرورة[4].

التعليق

(١) انظر البرهان (١/٢٦٤).

(٢) انظر البرهان (١/٢٢١س: ١٢).

(٣) يريد الشارح حمل عبارة الإمام على الاستفهام الإنكاري. لأن حملها على الإخبار ـ في نظر الشارح ـ يلزم الإمام مثله في صيغة «افعل» بعد الحظر وقد توقف فيها.

(٤) في قوله: «فإنا على اضطرار نعلم». انظر البرهان (١/٢٢١س: ١٣، ١٤).

فإذا سقط هذا رددنا النظر إلى الإباحة التي هي التخيير، ولا اقتضاء فيها ولا طلب، وقلنا: لا شك في فصل العرب بين قول من يقول: لا حرج عليك، فعلتَ أو تركتَ، وبين قوله: «افعل»، فإن الصيغة الأخيرة مقتضاها الطلب لا محالة. وليس في الإباحة من معنى الطلب شيء.

فقد لاح سقوط الإباحة عن متضمن الصيغة، ولم يبق إلا الندب. والندب من ضرورة معناه التخيير في الترك، وليس في قول القائل: «افعل» تخيير في الترك أصلا (٣٥/ب).

الشرح

وأما الفصل الذي ذكره[١]، فمعترف به، ولكن لا يحصل منه مقصود، وذلك أنه قابل بين المجمل وبين اللفظ النص، فظهر التفاوت بلا إشكال. ولا يوجب إدراك (١٦/ب) الفصل أن يكون اللفظ المجمل لا يحتمل تلك الجهة، وهو بمثابة ما لو قال القائل: لفظ العين لا يتناول الذهب. وقال[٢]: من زعم أن العرب ما فصلت بين قول القائل: العين، وبين قوله: الذهب، فليس من التحقيق على شيء، لكان مصيبا، ولم يلزم منه أن يكون لفظ العين لا يتناول الذهب مع غيره. كذلك الإمام قابل بين لفظ «افعل» المحتمل لجهات، وبين نص الإباحة ونص الندب، فظهر التفاوت، ولا يمتنع ذلك التناول[٣].

التعليق

(١) في البرهان (١/٢٢٢س: ١ ـ ١٠).

(٢) يعني: القائل.

(٣) خلاصة ما قاله الشارح هنا: هو أن الإمام استدل في إبطال حجج الفرق بتقسيم العرب الكلام إلى أمر ونهي وخبر واستخبار. فالأمر قولك: افعل. والنهي قولك: لا تفعل. والخبر قولك: زيد في الدار. والاستخبار قولك: أزيد في الدار؟ فقابل الإمام بين هذه الصيغ فظهر التفاوت. ولكن لا يحصل من ذلك مقصود. لأن النزاع في صيغة «افعل» المحتملة لجهات.

وقد تعين الآن أن نبوح بالحق ونقول: «افعل» طلب محض، لا مساغ فيه لتقدير الترك، فهذا مقتضى اللفظ المجرد عن القرائن. فإن قيل: فهذا مذهب الشافعي [رحمه الله][1] وأتباعه، وهو المصير إلى اقتضاء اللفظ إيجاباً. قلنا: ليس كذلك؛ فإن الوجوب عندنا لا يعقل دون التقييد بالوعيد على الترك. وليس ذلك مقتضى تمحيض الطلب. فإذاً الصيغة لتمحيض الطلب. والوجوب مستدرك من الوعيد، وبين هذا وبين ما حكيناه عن «عبد الجبار» مضاهاة في المسلك، وبيان عظيم في المغزى والمدرك.

الشرح

وقوله: (**إن من ضرورة الندب تخيير في الترك**)(٢). غير صحيح، وقد مر الكلام عليه في حد التكليف(٣). والندب عندنا أمر محقق، والمندوب مأمور به. وسيأتي تحقيقه بعد هذا، إن شاء الله تعالى(٤).

وقوله في الجواب عن سؤال: (**إن هذا مذهب الشافعي: بأن الوجوب لا يعقل دون التقييد بالوعيد على الترك**)(٥). فقد مر الكلام عليه(٦). وهو نقض هذا بعينه (٤٨/ب)، وأفسد حدَّ من حدَّ الواجب: بأنه المتوعد بالعقاب على تركه. على ما سيأتي(٧).

فإذا انتهى الكلام إلى هذا الحد، فلننبه على أصل كلِّي، لابد من التنبُّه

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) انظر البرهان (١/٢٢٢س: ٨).

(٣) راجع ص: ٣٣٤، ٣٣٥ من هذا الجزء.

(٤) انظر ص: ٦٨٩ من هذا الجزء.

(٥) انظر البرهان (١/٢٢٣س: ١ - ٣).

(٦) راجع ص: ٣٠٠، ٣٠١ من هذا الجزء.

(٧) راجع ص: ٨٤٠ من هذا الجزء. وانظر البرهان (١/٣٠٩س: ٤).

وأنا أبني على منتهى الكلام شيئاً يقرب ما اخترته من مذهب الشافعي [رحمه الله][١]، [فأقول][٢]: ثبت في [وضع][٣] الشرع أن التمحيض في الطلب متوعد على تركه، وكل ما كان كذلك، لا يكون إلا واجباً. وهذا منتهى المسألة، [وبالله التوفيق][٤].

الشرح

له، وذلك أنه إنما احتاج الأصوليون إلى معرفة الأوضاع اللغوية، لتفهُّم الأحكام الشرعية، وإلا فلا حاجة بالأصولي إلى معرفة ما لا يتعلق بالأحكام من الألفاظ. وإذا كان كذلك، افتقر إلى تقديم أمر آخر، وهو أن الشرع، هل تصرف في اللغة أم لا؟ فإن ثبت عدم التصرف، اكتفى الأصولي بمعرفة وضع الشرع في الاسم، ولا يحتاج معه إلى معرفة اللغة في ذلك اللفظ. وإن عرف وضع اللغة، والتبس عليه، هل الشرع تصرف في الاسم أو لا؟ لم يجز له الحكم بوضع اللغة، حتى يستقر عنده وضع الشرع فيه، ولهذا إن الفقهاء أول ما يتكلمون على الألفاظ باعتبار وضع اللغة، لأنهم يرون تصرف الشرع في الأسماء، فتراهم يجنحون إلى الإجماع وغيره، وهم في ذلك على بصيرة، إذ عُرْف الشرع مكتفىً به، مصارٌ إليه. وعُرْف اللغة على هذا التقدير عند احتمال التغيير لا يفيد.

والذي نراه في هذه المسألة أن «افعل» عند الإطلاق يقتضي طلباً لا محالة(٥)، وذلك ثابت عند أئمة العربية أجمعين، فإنهم فرقوا بين باب الأمر وباب النهي، فقالوا: باب الأمر «افعل» وباب النهي «لا تفعل». لا يبدي أحد

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] في خ: فنقول.

[٣] في خ: موضوع.

[٤] ساقطة من خ.

(٥) هذا مذهب الإمام أيضاً. راجع البرهان (١/٢٢٢س: ١٠).

فصل

الصيغة التي تكلمنا على أصلها تفرض مطلقة ومقيدة. وتتعلق بها ـ وهي مطلقة ـ مسائل جمة. وتتعلق بها ـ وهي مقيدة ـ مسائل وأحكام.

ونحن نبدأ بأحكام الإطلاق، ونسرد مسائله، ثم نذكر التقييد

الشرح

في ذلك خلافا. وإنما اختلفوا في أنه مبني عند عدم الزوائد أو معرب[1]؟ فأما جحد كونه أمراً، فلا ذاهب إليه، [وإن][2] كان قد يستعمل اللفظ في الإباحة طويلا. نعم، يؤخذ من هذا أنه ليس نصا في الطلب، وإنما هو ظاهر.

وكذلك الفقهاء مجمعون على أن هذا مقتضاه في الشريعة، لكنهم يترددون في الوجوب أو الندب[3].

ولعمري إنها مسألة غامضة. (١٧/أ) والظاهر عندي أنه متردد بينهما[4]، وإنما تبين القرائن، فإنها صيغة طلب، والطلب محقق في الندب، كما هو في الوجوب، فلا سبيل إلى تعيين أحدهما بالتحكم. وكذلك القول في قول القائل «لا تفعل»[5]. وبالله أستعين.

قال الإمام: **(فصل ـ الصيغة التي تكلمنا على أصلها تفرض مطلقة ومقيدة)** إلى قوله **(والسبب في ذلك أن ما يقع ضمنا، فإنه يتبع المتضمن في**

التعليق

(١) انظر المسألة في كتاب: الإنصاف لابن الأنباري (٢/٥٢٤ ـ ٥٤٩).

(٢) في ت: فإن. والمثبت من م.

(٣) مذهب جمهور الفقهاء أن صيغة «افعل» للإيجاب، وإنما تصرف إلى غيره بقرينة. وليس مذهبهم التردد. وهذا ما حكاه الإمام في البرهان (١/٢١٦س: ٣). والباجي في إحكام الفصول: ١٩٥. وانظر المذاهب في المسألة: القواعد والفوائد الأصولية: ١٥٩ ـ ١٦١. وشرح الأسنوي (٢/١٩). والتمهيد له: ٢٦٦.

(٤) هذا المذهب أشبه بما حكاه الغزالي عن الإمام الشافعي رحمه الله في المستصفى (١/٤٢٦).

(٥) يريد أنه متردد بين التحريم والكراهة.

ومعناه، وأحكام المقيد، وما يقع التقييد به من حال أو مقال، أو سوابق أو لواحق، [إن شاء الله][١].

مسألة: القول[٢] في الصيغة المطلقة

صيغة الأمر إذا وردت مطلقة، ففي اقتضائها ـ على رأي من لا يتوقف ـ تكرير الامتثال خلاف بين الأصوليين. فذهب ذاهبون: إلى أنها تقتضي التكرير على استيعاب الزمان مع الإمكان، وهذا اختيار الأستاذ أبي إسحاق [رحمه الله][٣].

وذهب الأكثرون إلى أنها لا تقتضي عند الإطلاق إلا الامتثال (٣٦/أ) مرة واحدة. ونحن نذكر ما لكل فريق، ثم نختم المسألة بالمختار عندنا.

أما الصائرون إلى اقتضاء التكرير، فمعتقدهم الأقوى عندهم اعتبار الأمر بالنهي. وفي ذلك مسلكان:

أحدهما ـ أن الأمر اقتضاء إثبات، والنهي اقتضاء انكفاف، وهما يجتمعان في أصل الاقتضاء والإطلاق، فإذا تضمن أحدهما استيعاب الزمان، كان الثاني في معناه.

الشرح

مقتضاه لا محالة)(٤). قال الشيخ [أيده الله](٥): أما إذا اعترف القوم بالتعدد، وسلكوا مسلك القياس(٦)، فهو ضعيف، وقد تقدم الكلام على القياس في

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] في خ زيادة: فأما القول..

[٣] ساقطة من خ.

(٤) انظر البرهان (٢٢٤/١س: ١ ـ ص: ٢٢٦س: ١٢).

(٥) ساقطة من م.

(٦) انظر البرهان (٢٢٥/١س: أخير).

والوجه الثاني في التمسك بالنهي ـ أن الأمر بالشيء نهي عن أضداد المأمور به. [وإذا كان كذلك، فالنهي يقتضي الانكفاف عن أضداد المأمور به][1] عموماً. ومن ضرورة الانكفاف عنها إدامة الامتثال؛ فإن المحل لا يخلو عن الأضداد كلها، لاسيما الأكوان، وهي معظم أفعال المكلفين، وهذا الذي تمسك به هؤلاء باطل.

أما الاعتبار بالنهي مطلقاً بمسلك القياس فمردود؛ [فإن قضايا][2] الألفاظ لا تثبت بالأقيسة. وقد سبق في ذلك قول بالغ.

وأما المسلك الثاني ـ فلا أصل له، فإن الأمر عندنا لا يتضمن نهياً عن أضداد المأمور به، وسيأتي القول في ذلك مشروحا، إن شاء الله تعالى.

الشرح

اللغة[3]. وإن سلك الناظر مسلكا آخر[4]، وقال: إن لفظ الأمر بالشيء، يرادف لفظ النهي عن ضده، والألفاظ المترادفة لا يمكن اختلافها. وتقرير ذلك: أن القائل: «تحرك» مطلوبه عين مطلوب من قال: «لا تسكن»، فإن نفي السكون لا يصح أن يكون مطلوبا. على ما سيأتي في مسألة الأمر بالشيء، هل هو نهي عن ضده[5]؟

التعليق

[1] ما بين [ ] ساقط من خ.

[2] في خ: في قضايا.

(٣) راجع ص: ٥١١ من هذا الجزء. وانظر ضعف هذا المسلك لأصحاب التكرار في: المستصفى (٢/٥). والوصول لابن برهان (١/١٤٣). وإحكام الآمدي (٢/٢٥). وشرح العضد (٢/٨٢). وشرح البدخشي والأسنوي (٢/٣٨، ٤٠). وتقرير الشربيني على شرح المحلي (١/٣٨٠). وإرشاد الفحول: ٩٨.

(٤) انظر تقريره في البرهان (١/٢٢٦س: ٢).

(٥) راجع ص: ٦٩٣ من هذا الجزء.

ولو فرض تسليم ذلك، فلا مستروح فيه، فإن النهي الذي يقتضيه الاستيعاب هو النهي المجرد المقصود. فأما ما يقع ضمنا، فهو في [اقتضاء الانكفاف عن][1] الأضداد على حسب اقتضاء الأمر في الامتثال. فإذا كان الخصم يعتقد أن صيغة الأمر تقتضي الامتثال مرة واحدة، فتضمنها النهي عن الأضداد على هذا النحو يقع. وهذا ممثل بالصيغة المقيدة بالمرة الواحدة، فإنها تتضمن على هذا الرأي المسلم جدلا نهيا عن الأضداد من غير استيعاب. والسبب في ذلك أن ما يقع ضمنا، فإنه يتبع المتضمن في مقتضاه لا محالة.

الشرح

ولو قال له: «لا تسكن» تضمن ذلك أمراً بالحركة مطلقا، فكذلك إذا قال له: «تحرك»، إذ قد تحقق بهذا التقدير ترادف اللفظين واتحاد المعنى. وهذا كلام مخيل(٢)، تحقيقه بعد هذا يأتي، إن شاء الله(٣).

ولكن القدر الذي ننبه عليه ههنا أن قوله: «لا تسكن»، وإن رجع إلى طلب الحركة (٤٩/أ) - [ولا يمكن](٤) الافتراق بحرف النهي الذي يضارع النفي - يكون قرينة [منضمة](٥) إلى الطلب، يفهم منها عموم استرسال طلب الحركة. وإنما تكلمنا ههنا في الطلب المطلق دون المقيد(٦).

التعليق

[١] ما بين [ ] ساقط من خ.

(٢) راجع ضعف هذا المسلك في: المعتمد (١٠٢/١ - ١٠٥). والمستصفى (٥/٢). والوصول لابن برهان (١٤٢/١). وإحكام الآمدي (٢٦/٢). وشرح البدخشي (٣٩/٢). وإرشاد الفحول: ٩٨. وتقرير الشربيني على شرح المحلي (٣٨٠/١). ونزهة الخاطر (٨٣/٢).

(٣) راجع ص: ٦٨٠ من هذا الجزء.

(٤) في ت، م: لا يكن. ولعل الصحيح ما أثبتناه.

(٥) في ت، م: متضمنة. ولعل المثبت هو الصواب.

(٦) انظر هذا التقرير في: المستصفى (٥/٢).

ومما تمسك به أصحاب التكرار أن قالوا: الأمر يقتضي (٣٦/ب) وجوب اعتقاد الامتثال والعزم عليه قبل الإقدام[١] على الامتثال نفسه. ثم العقد والعزم يعمان ولا يختصان، فليكن الامتثال المقصود كذلك.

وهذا ركيك لا أصل له، فإن اعتقاد الوجوب ليس من مقتضيات الأمر، وإنما هو من حكم العقد الصحيح المفضي بصاحبه إلى الإذعان لأوامر الله. ولو فرض الأمر مقيدا بالامتثال مرة واحدة، لكان القول في العقد على هذا النحو. فلا حاصل لهذا الكلام.

الشرح

وإن لم يسلك[٢] الاتحاد، وسلك مسلك التضمن، لصح الجواب، وبطل الإلزام، [وظهر][٣] ما قاله الإمام، فإن المتضمِّن يتبع المتضمَّن[٤]. والأمر كما قدره، مع أنه لو وقع التقييد في الأمر بالمرة الواحدة، لتضمن ذلك ـ على هذا الرأي المسَلَّم جدلاً ـ تباين الأضداد من غير استيعاب[٥].

قال الإمام: **(ومما تمسك به أصحاب التكرار)** إلى قوله **(وأما العزم فسأذكر فيه فصلا مقنعا في المسألة التي [تلي][٦] هذه، إن شاء الله تعالى)**[٧].

قال الشيخ [وفقه الله][٨]: ما قاله الإمام في هذا الموضع، كلام صحيح، لا يفتقر إلى أكثر من هذا. ولكن خيال القوم من حيث الجملة، أن الأمور

التعليق

[١] في خ زيادة: والامتثال بحسبه على الامتثال نفسه.

(٢) يريد الإمام.

(٣) في م: وبطل. والمثبت من ت.

(٤) بمعناه في البرهان (١/٢٢٦س: ١٢).

(٥) انظر البرهان (١/٢٢٦س: ١٠، ١١).

(٦) ساقطة من ت.

(٧) المرجع السابق (١/٢٢٦س: ١٣ ـ ص: ٢٢٧س: ١٢).

(٨) ساقطة من م.

وإن طمع من لا يحيط بالحقائق أنه يسلم له دوام اعتقاد وجوب الامتثال في الصيغة المطلقة، على معنى أن الامتثال يدوم وجوبه، والعقد بحسبه. فهذه غباوة وذهول عن محل الخلاف. ومن شرط هذا المجموع أن نقتصر فيه على الرمز إلى أمثال هذه المخالات. وأما العزم فسأذكر فيه فصلا مستقصى في المسألة التي تلي هذه، إن شاء الله تعالى.

الشرح

[الثلاثة][١] [وهي][٢]: الامتثال والعزم واعتقاد الوجوب، استندت إلى اللفظ استنادا واحدا، فلا يصح تفاوتها بحال[٣]. وقد سلم عدم اختصاص الوجوب والعزم بالمرة الواحدة، فليكن كذلك الامتثال[٤]. [ومعني][٥] الإمام أن اعتقاد دوام [الوجوب][٦] لا يرجع إلى أنا نعتقد أن الفعل دائم وجوبه، فهذا محال، وإنما أريد أن ما أوجبه الله تعالى، فهو واجب على الحقيقة، فهو كذلك، ولا يتلقى من هذا (١٧/ب) وجوب الامتثال[٧]. وكذلك معتقدنا في الأمر المقيد بالمرة الواحدة.

التعليق

(١) في م، ت: الثالثة.

(٢) في م، ت: وهو. والتأنيث أولى.

(٣) أي أن هذه الأمور الثلاثة استندت إلى لفظ الأمر استنادا واحدا جعلته يفيد التكرار.

(٤) يريد أصحاب التكرار إثبات أن الامتثال لا يختص بالمرة الواحدة، كعدم اختصاص اعتقاد الوجوب والعزم عليه.

(٥) هكذا في م، ت. والمراد: مقصود الإمام ومراده.

(٦) في م: الوجود.

(٧) خلاصة جواب الإمام: أن دوام اعتقاد الوجوب عند قيام دليل الوجوب، ليس مستفادا من نفس الأمر، وإنما هو من أحكام الإيمان، فتركه يكون كفرا، والكفر منهي عنه دائما، ولهذا كان اعتقاد الوجوب دائما في الأوامر المقيدة. قاله الآمدي في الإحكام (٢/٢٥). وانظر المستصفى (٢/٦). والوصول لابن برهان (١/١٤٢).

وأما الصائرون إلى أن الصيغة [المطلقة][١] تقتضي امتثال المأمور به مرة واحدة، فقد تمسكوا بمسلكين: أحدهما - يشتمل على الاستشهاد بالأمثلة. والثاني - يتضمنه معنى يرونه معتمدهم.

فأما الأمثلة فقد قالوا: إذا قال قائل: تصدق زيد، أو ليتصدق زيد، لم يتضمن ذلك إدامته، بل يشعر بالفعل مرة واحدة، فلتكن صيغة الأمر كذلك.

ومما استشهدوا به البر في اليمين، ثم أوردوا الحنث نظيرا للنهي، فقالوا: من حلف ليفعلن برَّ بالمرة الواحدة، وهو نظير الأمر. فإذا حلف: لا يدخل الدار، فمتضمنه الانكفاف عنه عموما. وهذا يناظر النهي. (٣٧/أ) وهذا المسلك غير مرضي عند المحققين، فإن مساقه القياس واعتبار اللفظ باللفظ، وهو محسوم عند المحققين. فإن أمكن تحقيق معنى اللفظ نقلا واستنباطا، فهو المفيد، وإن كان بالتعويل على القياس، فهو ساقط، [ولاسيما][٢] مع العلم بتفاوت صيغ الأفعال، واختلاف مقتضياتها.

الشرح

قال الإمام: (فأما الصائرون إلى أن الصيغة المطلقة تقتضي امتثال المأمور به مرة واحدة) إلى قوله (سيما مع العلم بتفاوت صيغ الأفعال، واختلاف مقتضياتها)(٣). قال الشيخ: أما إذا سلك أصحاب هذا المذهب مسلك القياس، فالأمر على ما قاله الإمام. وأما إذا سلكوا مسلكا آخر، وهو أن الفعل [إذا](٤)

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] في خ: لاسيما.

(٣) انظر البرهان (١/٢٢٧س: أخير - ص: ٢٢٨س: أخير).

(٤) ساقطة من ت، م. والسياق يقتضيها.

والمسلك الثاني للقوم ـ أنهم قالوا: من امتثل الأمر مرة يسمى ممتثلا، ولو كان ما جاء به بعض مقتضى اللفظ، لما ساغ تسميته ممتثلا. وهذا ساقط، فإنه يجري مثله في الأمر المقيد بالتكرار. وهو في القيام بالامتثال موصوف في قدر ما جاء به بحكم الموافقة وعليه الاستتمام.

فإن قيل: فما المختار، وقد أبطلتم بزعمكم مسلك الفريقين، وليس بين النفي والإثبات مرتبة؟ قلنا: الصيغة المطلقة تقتضي الامتثال، والمرة الواحدة لابد منها، وأنا على الوقف في الزيادة عليها، فلست أنفيه ولست أثبته، والقول في ذلك يتوقف على القرينة.

الشرح

تلقي من المصدر كان مطلوبا أو مخيرا. فمطلق المصدر لا يتعرض للأعداد بحال[1]. فهذا الكلام له أوضح. وسنذكره في آخر المسألة.

قال الإمام: (**المسلك الثاني للقوم ـ أنهم قالوا: من امتثل الأمر مرة واحدة**) إلى قوله (**والنفي لا اختصاص له، فكان الجنس كالشخص في حقه**)[2]. قال الشيخ: ما ذكره الإمام من أن الأمر استدعاء المصدر، والمصدر لا يتضمن استغراقا، ولا يشعر بالمرة الواحدة اقتصارا عليها[3]. هو كما قال. وأما الوقف في الزائد على المرة الواحدة، من غير نفي ولا إثبات[4]، فغير مستقيم،

التعليق

(١) راجع تقرير هذا المسلك في: التبصرة للشيرازي: ٤٢. وإحكام الفصول للباجي: ٢٠٢. والمستصفى للغزالي (٢/٢). والوصول لابن برهان (١٤٤/١). والمعتمد (٩٨/١). وإحكام الآمدي (٢٢/٢). وشرح الأسنوي (٣٧/٢). وحاشية البناني (٣٧٩/١). وإرشاد الفحول: ٩٩.

(٢) انظر البرهان (٢٢٩/١س: ١ ـ ص: ٢٣١س: ٥).

(٣) المرجع السابق (٢٢٩/١س: ١١).

(٤) يريد قول الإمام: «وأنا على الوقف في الزيادة عليها، فلست أنفيه ولست أثبته». راجع البرهان (٢٢٩/١س: ٨، ٩).

والدليل القاطع فيه: أن صيغة الأمر، وجملة صيغ الأفعال عن المصدر، والمصدر لا يقتضي استغراقا، ولا يختص بالمرة الواحدة. والأمر استدعاء المصدر. فنُزِّل على حكمه. ووجب من ذلك القطع بالمرة الواحدة، والتوقف فيما سواها، فإن المصدر لم يوضع للاستغراق، وإنما هو صالح له ـ لو وصف به. وسيأتي ذلك مشروحا بعد هذا. وذلك يستدعي إبانة بقرينة.

فإذا وضح ذلك مستقلا، طاب بعده ضرب صيغ الأفعال مثالا. فإذا قال القائل: تصدق زيد، لم يتضمن (٣٧/ب) اختصاصا بصدقة واحدة، بل الأمر فيه على حسب ما نبهنا عليه في الأمر.

الشرح

فإن المصدر لا يتعرض للأعداد بحال، لا من جهة الوضع، ولا من جهة التهيؤ والصلاح للدلالة. وإنما هو مطلق في الحدوث[1].

وهو بمثابة الدلالة على «رقبة» عند الطلب. ولو قال له: اعتق رقبة، وقع الاكتفاء بكل ما يسمى «رقبة». فكذلك يجب أن يقع الاكتفاء بكل ما يسمى

التعليق

(١) مذهب الإمام الوقف فيما زاد على المرة الواحدة. ونقل عنه ابن الحاجب القول بأن «صيغة الأمر بمجردها لا تدل على التكرار، ولا على المرة الواحدة، بل تفيد طلب الماهية من غير إشعار بتكرار أو مرة». انظر شرح العضد على ابن الحاجب (٨١/٢). وخطأه الأسنوي في هذا النقل. راجع شرح الأسنوي (٣٧/٢). وقال ابن تيمية: «ويحقق ذلك عندي أنه يرجع إلى قول من قال: لا يقتضي التكرار». انظر المسودة: ٢١. وقول الشارح: إن الوقف في الزائد غير مستقيم، يريد غير صحيح، مع المصير إلى أن المصدر لا تعرض له للعدد بحال. وقال المقترح: «ينبغي أن لا يتوقف، لأن الوقف إنما هو في مدلول اللفظ، فلا يصح الوقف». راجع النكت (٤٠/أ) وقال الغزالي: «إن اللفظ بوضعه ليس فيه دلالة على نفي الزيادة ولا على إثباتها». راجع المستصفى (٢/٢).

فإن قيل: مقتضى ما ذكرتموه أن النهي لا يتضمن استيعاب الزمان بالانكفاف، بل يقتضي الانكفاف مرة واحدة، ويتوقف فيما عداها. قلنا: لو كان النهي متلقى من المصدر، لكان كذلك، وإنما هو متلقى من النفي، والنفي المضاف إلى واحد منكر من جنس يقتضي التعميم، فإذا قال القائل: لم أر رجلاً، اقتضى هذا نفي الرؤية عن جنس الرجال؛ وإذا قال: رأيت رجلاً، اقتضى واحداً من الجنس، فالنفي الذي في النهي قرينة تقتضي الاستغراق، ولا يتصور على هذا أن يكون النهي إلا مقترناً، وليس الأمر كذلك، فلزم فيه الاستغراق، [فوجب][1] تنزيل الأمر على حكم المصدر المحض. وإن راجع باحث فيما ذكرناه من اقتضاء النفي العموم، فليس ذلك من غرض هذه المسألة، ولا شك فيه.

والقدر الكافي في التنبيه على اقتضاء النفي العموم: أن الإثبات يختص بثابت، والنفي لا اختصاص له، فكان الجنس كالشخص في حقه.

الشرح

صلاة عند الأمر بمطلق صلاة، ولا يتوقف في الزيادة عليها على حال. فالوقف غير صحيح مع المصير إلى أن المصدر لا تعرض له للعدد بحال.

فإن قيل: فهذا مذهب من قال إنه يتضمن الامتثال مرة واحدة. قلنا: هو في [الحكم](٢) كذلك، ولكن إن قال صاحب هذه المقالة: إن اللفظ له إشعار بالمرة، من جهة كونها مرة، فليس كذلك. وإنما حكمنا بثبوتها ضرورة(٣). فإنه

التعليق

[١] في خ: موجب.

(٢) في م: الكم.

(٣) أي صارت المرة من ضروريات الإتيان بالمأمور به، لأنه لا يمكن إدخال تلك الماهية في الوجود بأقل من المرة الواحدة. قاله الأسنوي في شرح المنهاج (٢/٣٧).

مسألة:

الصيغة المطلقة التي فيها الكلام، إن قيل: إنها تقتضي استغراق الأوقات بالامتثال، فمن ضرورة ذلك الفور والبدار، واستيعاب الصيغة في موردها اقتضاء مبادرة الامتثال.

فإذا جرى التفريع على المذهب الآخر في أن الصيغة لا تقتضي استغراق الزمان، فعلى هذا اختلف الأصوليون: فذهب طائفة إلى أن مطلق الصيغة (٣٨/أ) يقتضي الفور والبدار إلى الامتثال، وهذا معزي إلى أبي حنيفة [رحمه الله][١] ومتبعيه.

الشرح

إذا أمر بإعتاق عبد، فأعتق [أسود](٢)، حكمنا بإجزاء عتق الأسود (٤٩/ب). لا من جهة [كونه أسود، بل من جهة](٣) كونه عبدا. كذلك إذا أمر بصلاة، فصلى صلاة واحدة، حكمنا بكونه مطيعا، من جهة كونه مصليا، لا من جهة كونه صلى صلاة واحدة. وكذلك الأمثلة التي ذكرت في الحالف(٤) [والمخبر](٥)، [يبر](٦) الحالف، ويصدق المخبر. من جهة حصول أصل المصدر. لا من جهة إفراده وجمعه. وهذا واضح للمتأمل. وبالله التوفيق.

قال الإمام: (**مسألة: الصيغة التي فيها الكلام، إن قيل: إنها تقتضي**

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) في م: الأسود.

(٣) ما بين [ ] ساقط من م.

(٤) أي أنه لو حلف ليفعلن كذا، برَّ بفعل مرة واحدة. ولو كان اللفظ يقتضي التكرار، لما بر بفعل مرة واحدة.

(٥) في م: المخير. والمثبت من ت. والمراد بالمخبر هو قول القائل: تصدق زيد. والأمثلة في البرهان (١/٢٢٨س: ٤).

(٦) في ت، م: بين.

وذهب ذاهبون إلى أن الصيغة المطلقة لا تقتضي الفور، وإنما مقتضاها الامتثال، مقدماً أو مؤخراً، وهذا ينسب إلى الشافعي [رحمه الله][١] وأصحابه. وهو الأليق [بتفريعاته][٢] في الفقه، وإن لم يصرح به في مجموعاته في الأصول.

وأما الواقفية فقد تحزبوا حزبين: فذهب غلاتهم في المصير إلى الوقف: إلى أن الفور والتأخير إذا لم يتبين أحدهما، ولم يتعين بقرينة، فلو أوقع المخاطب ما خوطب به عقب فهم الصيغة، لم يقطع بكونه ممتثلاً، ويجوز أن يكون غرض الآمر فيه أن يؤخر، وهذا سرف عظيم في حكم الوقف.

وذهب [المقتصدون][٣] من الواقفية إلى أن من بادر في أول الوقت، كان ممتثلا قطعا، فإن أخر وأوقع الفعل المقتضى في آخر الوقت، فلا يقطع بخروجه عن عهدة[٤] الخطاب. وهذا هو المختار عندنا.

الشرح

استغراق الأوقات بالامتثال) إلى قوله (ونحرر بعد المباحثة ما اخترناه. فلتقع البداية بأصحاب الفور)(٥). قال الشيخ: المذاهب كما نقلها بينة، والمؤاخذة على من قال إنها على التراخي متوجهة(٦). ولكنه لم يوجه الاعتراض على من قال إنها على الفور. فإن مقتضى هذا (١٨/أ) النقل إذا وقع التأخير لا

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] في خ: تفزيعاته.

[٣] في خ: المقتصد.

[٤] في خ زيادة: عهدة الأمر في الخطاب.

(٥) راجع البرهان (٢٣١/١س: ٦ - ص: ٢٣٣س: ١٣).

(٦) نفس المرجع (٢٣٣/١س: ٦).

وذهب القاضي أبو بكر [رحمه الله][1] إلى ما شهر عن الشافعي من حمل الصيغة على إيقاع الامتثال من غير نظر إلى وقت مقدم أو مؤخر. وهذا بديع من قياس مذهبه، مع استمساكه بالوقف، وتجهيله من لا يراه.

الشرح

يجدي. وهو ينكر أن يكون هذا مذهبهم، فلا تختص المؤاخذة بمن قال إنها على التراخي(٢). نعم، قد [ذهب بعض الأصوليين](٣) إلى أن من أخَّر، لا يعتد منه بما فعل مؤخراً(٤). والترجمة على هذا المذهب لا مؤاخذة عليها.

وما قاله أيضاً من أن (**مصير القاضي إلى الامتثال**، من غير نظر إلى زمان ولا [وقت](٥) **على حال**. [**وهذا بعيد**](٦) **من قياس مذهبه، مع** [**استمكانه**](٧) **بالوقف، وتجهيله من لا يراه**)(٨). فقد غفل الإمام عن كلام القاضي وَوَجْهِهِ، وألزمه ما لا يلزمه(٩)، فإنه لا خلاف في تعدد محامل الصيغة للجهات التي

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) يريد الشارح أن الإمام طعن في لفظة القائلين بأن صيغة الأمر إذا تجردت دلت على التراخي، وقال: إنها مدخولة من جهة أنه لو فرض الامتثال على البدار، لم يعتد به. فاعترض عليه الشارح بأن هذا يتوجه أيضا على القائلين بأنها على الفور، ويقال: لو فرض التأخير، لم يعتد به. فلا فرق بينهما في توجه المؤاخذة.

(٣) ساقطة من م.

(٤) أي يسقط. وهو قول الكرخي وغيره، وأبو الفرج المالكي. كما في المسودة: ٢٦.

(٥) في م، ت: وقف. والمثبت من البرهان.

(٦) في م، ت: بعيداً ومدفع. ويحتمل أن تكون الكلمة الثانية: (بديع) كما رجحه محقق البرهان. والصحيح ما أثبتناه. لما سيأتي في نكت المقترح.

(٧) في البرهان: استمساكه.

(٨) انظر البرهان (١/٢٣٢س: ١٤ - ص: ٢٣٣س: ٢).

(٩) قال المقترح رحمه الله: «قوله: (**وقد ذهب القاضي أبو بكر إلى ما اشتهر عن الشافعي**) إلى قوله (**وهذا بعيد من قياس مذهبه، مع استمساكه بالوقف، وتجهيله من**=

ومما يتعين التنبيه له أمر يتعلق بتهذيب العبارة، فإن المسألة مترجمة بأن الصيغة على الفور أم على التراخي؟ فأما من قال: إنها على الفور، فهذا اللفظ لا بأس به، ومن قال: إنها على التراخي، فلفظه مدخول، فإن مقتضاه أن الصيغة المطلقة تقتضي التراخي. حتى لو فرض (٣٨/ب) الامتثال على البدار، لم يعتد به، وليس هذا معتقد أحد. فالوجه أن يعبر عن المذهب الأخير المعزو إلى الشافعي والقاضي [رحمهما الله][1] بأن يقال: الصيغة تقتضي الامتثال، ولا يتعين لها وقت.

وإذا بانت المذاهب، فنذكر بعدها معتمد كل فريق، ونتعقبه بالنقض، ونجرد بعد المباحثة توجيه ما اخترناه. فلتقع البداية بأصحاب الفور.

الشرح

ذكرها القاضي، وإنما النظر في أن اللفظة حقيقة في الجمع، أو حقيقة في بعضها، مجازاً في البعض؟ والقاضي لم يثبت عنده التفاوت في الإطلاق، ولا التساوي، و [لا](٢) الاشتراط، فلم يكن بُدٌّ من الوقف، بخلاف تعرض لفظ الفعل والمصدر للأعداد، فإنه لم يوضع لها، ولا يصلح للدلالة عليها.

فإن أراد مريد أن يكون المصدر يدل على الأعداد، صرفه عن حكم إطلاقه، وزاد «هاء» فأحَّد وثنَّى وجمع. فمن أين يلزم من الوقف عند تعدد

التعليق

= لا يراه). قال الشيخ: هذا ليس بعيد، فإن القاضي ينقدح أن يكون له في ذلك متعلقان: أحدهما ـ أن يكون ما قاله تفريعاً على مذهب غيره، ممن يقول بأن الصيغة تقتضي الامتثال، فإنه كثيراً ما يعتمد على ذلك. ويحتمل ـ وهذا **المتعلق الثاني** ـ أن يكون اعتماده على دليل قاده إلى أن الصيغة ههنا تقتضي هذا المذهب، ولم يقم له دليل على أصل الصيغة، فوقف ثَمَّ، ولم يقف ههنا». راجع النكت (٤٠/ب).

[١] ساقطة من خ.

(٢) حرف النفي ساقط من م، ت.

فمما اعتمدوه أن الصيغة إذا وردت، واقتضت إيجابا، لم يخل القول بعد ذلك من أن يقال: يعصي المخاطب بالتأخير عن وقت الفهم والإمكان. وهذا معنى الفور. أو يقال: لا يعصي بتأخير الامتثال. ثم لا ينضبط جواز التأخير بوقت، ولا يتعين له زمان. فلو مات المخاطب بعد امتداد الزمن، وما كان امتثل، لم يخل الأمر فيه: إما أن ينسب إلى العصيان أو لا ينسب إليه.

الشرح

المدلولات، الوقف مع نفي التعرض لهذه الجهات ـ أعني الأعداد والمبادرة والتأخير؟ وقد سلك القاضي مسلكاً واحداً[1] في المسألتين[2]. وكذلك فعل الإمام فيهما.

قال الإمام: **(فمما اعتمده [أصحاب الفور][3] أن الصيغة إذا وردت واقتضت إيجاباً)** إلى قوله **(فاز بالأجر، وإن أخلى العمر منه، تعرض للمعصية، فلا استحالة فيه)**[4]. قال الشيخ: الكلام في المسألة من وجهين: **أحدهما** ـ بالنظر إلى المعقول في تصور الوجوب مع المهلة، أو منع ذلك.

الثاني ـ فيما يقتضيه وضع اللغة وإشعار اللسان، وهو الذي ابتدأ به الإمام على المسألة، باعتبار معقول الوجوب. وما ذكره الإمام على الطريقة من النقض بجواز تأخير قضاء الصلوات التي فاتت بأعذار، مستدلاً بالإجماع[5]. وقوله: ثم العمر وقتها على الفسحة[6]. أما القضاء، فمجمع عليه، وأما الفسحة في

التعليق

(١) يريد مسلك الوقف.
(٢) يريد مسألتي التكرار والفور.
(٣) ما بين [ ] ساقط من البرهان.
(٤) انظر البرهان (١/٢٣٣س: أخير ـ ص: ٢٣٦س: ٩).
(٥) المرجع نفسه (١/٢٣٤س: ١١، ١٢).
(٦) المرجع نفسه (١/٢٣٤س: ١١، ١٢).

فإن قيل: إنه مات غير عاص، فهذا إسقاط الإيجاب بالكلية قطعا. وإن قيل: مات عاصيا، كان مناقضا لجواز التأخير، فإنه فعل ما له أن يفعل. فإن قيل: جوز له التأخير بشرط سلامة العاقبة، كان ذلك ربط التكليف بلبس وعماية.

الشرح

القضاء، فلا إجماع فيها، وقضاء المنسيات عندنا على الفور[1].

وأما المسلك الثاني ـ وهو تقدير عقلية الوجوب مع القسمة، فهذا محز الكلام. وما ذكره من: أن العقل لا يحيل اقتضاء وجوب شيء، ثم يكون العمر مهلة[2]. فهذا ينازع فيه أصحاب أبي حنيفة (٥٠/أ) أشد نزاع. فكيف قال: ولا يخالف في ذلك مخالف فنثبته؟ ولأجل استحالة هذا عند القوم، ذهبوا إلى أن المأمور به، إن ضبط آخر وقته، فإنما يتحقق الوجوب آخر الوقت، وإن أطلق مع تحقق الوجوب، فلابد من الفور[3]. فمن العجب كونه ادعى الاتفاق على المعقول[4]، والقوم ينكرون ذلك أشد إنكار[5]. فلم يحصل برهان ولا إجماع.

التعليق

(١) يريد المالكية. وهو قول الجمهور. ويجوز التأخير على الصحيح من مذهب الشافعي. راجع المسألة في: كتاب الصلاة لابن القيم ص: ٤٩٦ضمن رسائل مجموعة الحديث. وشرح النووي على صحيح مسلم (١٨١/٥). وبداية المجتهد (١٤٣/١). والقواعد والفوائد: ١٨١.

(٢) انظر البرهان (٢٣٤/١س: أخير ـ ص: ٢٣٥س: ٢).

(٣) راجع أصول السرخسي (٢٦/١، ٣١). وكشف الأسرار (٢٥٤/١). وشرح البدخشي (٤٤/١). ومسلم الثبوت وشرحه (٣٨٧/١).

(٤) المراد بالمعقول: «هو أن الفعل يصح أن يطلب من حيث كونه فعلاً، من غير نظر إلى زمان معين يكون غرض الطالب متعلق به». قاله المقترح في النكت (٤١/أ).

(٥) قال السرخسي رحمه الله: «والذي يصح عندي فيه من مذهب علمائنا رحمهم الله أنه على التراخي، فلا يثبت حكم وجوب الأداء على الفور بمطلق الأمر». راجع أصول السرخسي (٢٦/١).

وهذا الذي ذكروه ينقضه وجهان: أحدهما ـ المعارضة بمناقضات لا درأ لها، فإن الأمة أجمعت على وجوب قضاء الصلوات التي فاتت بأعذار، ثم العمر وقتها على الفسحة. وكذلك الكفارات. والذي ذكره هؤلاء [يقتضي][1] مساقه امتناع وجوب شيء (٣٩/أ) على الفسحة.

وليس ما اعتمدوه متلقى من قضية الصيغة لدى الإطلاق، وإنما هو مبني على استحالة ذلك في مقتضى الوجوب.

الشرح

وأما الوجه الثاني الذي عينه وهو: (١٨/ب) أن المكلف إذا مات، ولم يكن امتثل، لقي الله عاصياً(٢). فقد اقتصر على الدعوى من غير برهان. ولكن طريق التقريب أن نقول: إذا قال السيد لعبده(٣): أوجبت عليك خياطة هذا الثوب في أول النهار أو آخره أو وسطه، فلا يخلو: إما أن يقال: إنه لم يوجب شيئاً أصلاً، وهو باطل، لأنه صرح بالإيجاب، أو يقال: أوجب مضيقاً، وهو باطل، لأنه صرح [بالتوسيع](٤)، فلم يبق إلا أن يقال: أوجب موسعاً. ونحن نجد هذا من أنفسنا، فيطلب الطالب من غيره تحصيل أمر في يومه، ولا يرتبط غرضه بساعة من ساعاته، بل [متى](٥) حصل [العمل](٦) في ذلك اليوم، حصل المقصود. هذا مما لا شك فيه.

ويدل [عليه](٧) أيضاً الإجماع على وجوب الصلاة في أول الوقت، وأنه

التعليق

[١] في خ: لا يقتضي.

(٢) انظر البرهان (١/٢٣٥س: ٦ ـ ٨).

(٣) ذكر هذا المثال الغزالي في المستصفى (١/٦٩). وانظر في مثال آخر: نزهة الخاطر (١/١٠٠).

(٤) في م: التوسع.

(٥) في ت: من.

(٦) في ت، م: العلم.

(٧) ساقطة من ت، م. والسياق يقتضيها.

والذي يوضح هذا المسلك من غير استشهاد بمسألة أن العقل لا يحيل اقتضاء شيء على الإيجاب، مع تقدير عمر المخاطب ظرفا له. ولا يخالف في تجويز ذلك مخالف فيبينه. وفي الاعتراف بهذا سقوط أصل الكلام. فقولنا فيما استنكروه على صيغة التقسيم في اللفظ المطلق، كقولهم في الصيغة المقيدة بجواز التأخير. فهذا وجه في الجواب كاف.

الشرح

[مهما][(١)] فعل، كان ممتثلاً مؤدياً فرض الله، كما نواه [وأداه][(٢)]، ولا تضييق. هذا ما درج عليه الأولون قطعاً.

فإن قيل: ليس حكم العمل بالإضافة إلى آخر الوقت وأوله حكم واحد[(٣)]، بل الفعل في أول الوقت ـ إن أوقع ـ كان مندوباً إليه، إذ المندوب: ما

التعليق

(١) في ت: مهمى.

(٢) في م: وواده.

(٣) تقرير هذا السؤال: أنه لا يمكن جعل جميع الوقت سبباً للوجوب. لأنه ظرف للأداء. فلو جعل جميع الوقت سبباً، لحصل الأداء قبل وجود السبب، أو لا يتحقق الأداء فيما هو ظرف للأداء، فإن شهود جميع الوقت، لا يكون إلا بعد مُضي الوقت، فلابد أن يجعل جزء من الوقت سبباً للوجوب، لأنه ليس بين الكل والجزء الذي هو أدنى مقدارٌ معلوم. وإذا تقرر هذا: فهل الصلاة تجب بأول جزء من الوقت، أو إنما يتعلق الوجوب بآخر الوقت؟ ثم ما صفة المُؤدَّى في أول الوقت؟ فمنهم من يقول: هو نفل يمنع لزوم الفرض إياه في آخر الوقت. ومنهم من يقول: المؤدَّى في أول الوقت موقوف على ما يظهر من حاله في آخر الوقت. راجع في هذا التقرير وجوابه: أصول السرخسي (١/٣٠ ـ ٣٢). وانظر: إحكام الآمدي (١/٨٠). وتخريج الفروع على الأصول: ٩٠. وشرح تنقيح الفصول: ١٥٠. وشرح العضد (١/٢١٤). وشرح الأسنوي (١/٨٩). والقواعد والفوائد: ٧٠. وشرح الكوكب المنير (١/٣٧٠). وحاشية البناني (١/١٨٧وما بعدها). ونزهة الخاطر (١/٩٩).

والوجه الثاني - في تعيين قسم من الأقسام التي ذكروها. والمقطوع به أن المخاطب إذا مات بعد الإمكان، ولم يمتثل، لقي الله [سبحانه وتعالى][١] عاصيا. وللفقهاء في هذا اختباط [طويل][٢]، لسنا لذكره الآن. ولكن ما رأيناه مقطوعا به، أجزناه، ولا مبالاة بقول من يقول من الفقهاء: إنه مات غير عاص.

الشرح

يكون فعله خيراً من تركه، بالإضافة إلى مقصود الطالب، من غير ذم يلحق بالترك. والصلاة مثلاً في أول الوقت كذلك، وإن أضيف إلى آخر الوقت، كانت واجبة. إذ يلحق الذم [تاركها](٣) الآن. فهما فعلان في وقتين يختلف حكمهما، باختلاف الإضافة إلى الأوقات، كما يختلف حكم الصوم بالإضافة إلى الأزمنة، كصوم رمضان ويوم العيد.

فنقول(٤): التحقيق في ذلك أن نبين الحقائق، ثم نجعل الألفاظ تابعة لها. فإنَّ حق الأمور المختلفة، أن تختلف العبارات الدالة عليها، فهو أبعد عن الإيهام، وأجلب للأفهام. فنقول: الفعل المطلوب قد لا يلحق الذم بتركه عند أول فهم الخطاب وإمكان الامتثال، وهو الواجب المضيق. ومعنى التضييق فيه: أن المكلف لم يجعل له فسحة في التأخير من زمان إلى زمان آخر(٥). وفعل مطلوب يلحق الذم بتركه، بالإضافة إلى مجموع الوقت، [ولا](٦) يلحق بالإضافة إلى إخلاء بعض الأوقات(٧). وما جاز تركه مطلقاً، يخالف ما لا يجوز

التعليق

[١] ساقطة من خ.
[٢] ساقطة من خ.
(٣) في ت: تلركهما.
(٤) هذا جواب الاعتراض السابق.
(٥) أو هو الذي يكون وقته مساوياً للفعل، لا يزيد عليه ولا ينقص عنه، كصوم رمضان.
(٦) حرف النفي ساقط من ت.
(٧) وهو الذي يكون الوقت المقدر فيه للعبادة أكثر من وقت فعلها. ويسمى بالواجب =

تأخيره[1]، وما يجوز تأخيره دون تركه، فقسم آخر، فيفتقر إلى عبارة ثالثة. والعبارة له: المندوب الذي لا يسع تركه، أو الواجب الموسع.

والعبارة الثانية أولى من وجهين: لأن الندب مع امتناع الترك، متناقض بالإضافة إلى [عرفهم][2]. والوجوب: [التحتيم][3] في تحصيل الفعل، دون التعرض لأزمنة الإيقاع. والإجماع أيضاً منعقد على كون الصلاة واجبة عند دخول الوقت، **(١٩/أ)** وإن لم تجب المبادرة، والتضييق منتف. ويحقق ذلك أن المصلي في أول الوقت ينوي فرض الصلاة، ويثاب ثواب الفرض لا ثواب النفل. فقد تبين تعدد الأقسام عقلاً وشرعاً، نية ولفظاً[4]. **(٥٠/ب)**

وقوله: **(والمختار تعيين قسم من الأقسام التي [ذكروها][5]، وهو التعصية إذا مات ولم يفعل)**[6]. والكلام ههنا مفروض في الواجب الذي ضبط آخر وقته بغير العمر. اقتصر الإمام في هذا المكان على الدعوى من غير برهان، ولم يزد على قوله: **(ولا [مبالاة][7] بقول من يقول من الفقهاء: إنه مات غير**

التعليق

= الموسع. قال البدخشي: «ثم حقيقة الموسع ترجع إلى المخير بالنسبة إلى الوقت، كأنه قيل للمكلف: افعل إما في أول الوقت أو وسطه أو آخره، فهو مخير في الإتيان به في أي جزء منها». راجع شرح البدخشي (٨٦/١). وانظر: شرح تنقيح الفصول: ١٥٠.

(١) قال القرافي: «من أنكر الواجب الموسع على الإطلاق رأى أن التوسعة تقتضي جواز الترك، والوجوب يقتضي المنع من الترك، والجمع بينهما محال». راجع شرح تنقيح الفصول: ١٥٠. ونزهة الخاطر (١٠٠/١). ومسلم الثبوت (٧٥/١). والتقرير والتحبير (١١٨/٢). وشرح الأسنوي (٩١/١).

(٢) في ت، م: عير فهم. والمثبت هو الصحيح.

(٣) في م: التحتم.

(٤) راجع المستصفى (٦٩/١).

(٥) في م، ت: ذكرها. والمثبت من البرهان.

(٦) انظر البرهان (٢٣٥/١س: ٦).

(٧) في ت، م: مبالات.

عاص)[1]. وما ذكره القوم من امتناع إيهام الشرط[2]، لم يدل على الجواز، بل قال: (**فإن هذا النوع من الجهالة محتمل على الجملة)**[3]. اقتصر في جميع هذه الأطراف على الدعاوى من غير برهان.

أما الأمر الأول، [فإنه][4] يقول:[5] إذا مات في أثناء الوقت بحيث يبقى عليه من الوقت المختار ما يسع الفعل، فإنه لا يموت عاصيا بترك الصلاة، وإن كان عازما على أن لا يصلي، فإنه يأثم، لا لأجل إضاعة الواجب، بل لمجرد العزم[6] على المخالفة. حتى لو عزم على ذلك قبل دخول الوقت وتاب، كان عاصياً لعزمه، وإن كان لا يتأتّى منه إيقاع الفعل المطلوب قبل دخول وقته، [فمعصية][7] ترك العزم غير معصية ترك الفعل.

والذي يدل على ذلك: أنا نعلم أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا لا يُعَصُّون من مات فجأة[8] بعد مضي مقدار ركعتين بعد الفجر، أو أربع ركعات بعد الزوال، وكانوا لا ينسبونه إلى التفريط. بل كيف يعصي وقد جُوِّز له

التعليق

(١) المرجع نفسه (١/٢٣٥س: ٩، ١٠).

(٢) المراد: شرط سلامة العاقبة. على ما في البرهان (١/٢٣٤س: ٨).

(٣) انظر البرهان (١/٢٣٥س: أخير).

(٤) في م، ت: فإن.

(٥) راجع البرهان (١/٢٣٤س: ٦).

(٦) قال القرافي: «للقائلين بالتوسعة قولان في جواز التأخير: هل يشترط في جواز التأخير العزم على الفعل آخر الوقت؟ لأن من لم يفعل ولا عزم على الفعل، يُعَدُّ معرضاً عن الأمر - أو لا يشترط؟ لأن اللفظ ما دل إلا على الصلاة دون العزم»؟ انظر شرح تنقيح الفصول: ١٥٢. وانظر المسألة في: المستصفى (١/٦٩). وإحكام الآمدي (١/٨٠). وشرح العضد (١/٢٤١). وشرح البدخشي والأسنوي (١/٨٧، ٩٠). والقواعد والفوائد: ٧٠. ونزهة الخاطر (١/١٠٢).

(٧) في ت: معصيتي.

(٨) انظر هذه المسألة في المستصفى (١/٧٠).

التأخير[1]؟ ولما بيَّن رسول ﷺ الأوقات قال: «الوقت ما بين هذين»[2]. في معرض التعليم. وهذا وقت الحاجة إلى البيان. فلو كان يتطرق إلى المؤخِر عصيان، لبيَّنه عندما سأله، لإزالة الإشكال.

وأما قوله ثانياً: **(فإن هذا النوع من الجهالة محتمل)**[3]. فغير صحيح، فإن الشروط إنما هي أعلام منبِّهة للمشروطات، وشروط الساعة: أعلامها، وسُمي الشرط شرطا، لإعلامه نفسه بلباس يعرف به[4]. فكيف يصح أن يكون الشرط الذي علق الشرع الحكم عليه لا يتصور للمكلف معرفته[5]؟ وقد تقدم كلامه أنه لا يشترط في الوجوب علم المكلف به، بل يشترط تمكنه من العلم[6]. وكما يشترط التمكن من العلم باعتبار الوجوب، فكذلك يشترط باعتبار التحريم والجواز جميعا. وهذا حكم لا يتصور علمه بحال، فيكون محالا عقلا عند قوم، وشرعا عند آخرين[7].

التعليق

(١) قال الغزالي: «فمن فعل ما يجوز له، كيف يمكن تعصيته؟». المرجع السابق.

(٢) أخرجه مسلم (١١٦/٥) بشرح النووي. وأبو داود. الحديث (٣٩٥). وانظر شرح السنة (١٨٤/٢).

(٣) انظر البرهان (٢٣٥/١س: أخير).

(٤) قال الجوهري: «والشرط بالتحريك: العلامة». انظر الصحاح (١١٣٦/٣).

(٥) أصل هذا السؤال: اعتراض وجهه أصحاب الفور لأصحاب التراخي، وحاصله: أن ما ذكرتموه من الشرط لا نسلمه، لأنه يفضي إلى المحال، وما أفضى إلى المحال فهو محال. لأن سلامة العاقبة غيب، والغيب ليس إلينا، ولم نكلف علمه، ولا بناء الأحكام عليه، إذ لا نعلم، هل يبقى إلى آخر الوقت فيفعل الواجب أم لا؟ راجع هذا التقرير في نزهة الخاطر (١٠٥/١).

(٦) انظر البرهان (٩٨/١س: ١١). و ص: ٣١٩ من هذا الجزء.

(٧) راجع في شرط سلامة العاقبة والخلاف فيه: إحكام الفصول للباجي: ٢١٤. والمستصفى (٧٠/١). والمسودة: ٤١. وشرح البدخشي (٩٢/١). وحاشية البناني (١٩٠/١). وفواتح الرحموت (٨٦/١). والقواعد والفوائد: ٧٦، ٨٢. ونزهة الخاطر (١٠٥/١وما بعدها).

وما ذكروه على ذلك من ارتباط الأمر بجهالة في العاقبة، تهويل لا تحصيل له، فإن هذا النوع من الجهالة محتمل، وإنما الممتنع جهالة تمنع فهم الخطاب أو إمكان الامتثال.

الشرح

وقوله: **(وإنما الذي يستحيل جهالة تمنع فهم الخطاب، أو إمكان امتثال)**[١]. راجع إلى قوله: **(يكلف المتمكن، ويقع التكليف بالممكن)**[٢]. ولكنا نقول: هذه الجهالة تمنع فهم الخطاب، فإنه لا يدري، هل خوطب بجواز التأخير أو تحريمه[٣]؟ ولكنا نقول: تحقق الوجوب (١٩/ب) باعتبار الطلب[٤]. فإذا قيل: هل جاز التأخير أم لا؟ قلنا: لم يتعرض له الدليل، لا مطلقا ولا مشروطا[٥]. فإن قيل: إذا تحقق الوجوب ومات ولم يفعل، فقد ترك الواجب،

التعليق

(١) انظر البرهان (١/٢٣٦س: ١).

(٢) المرجع نفسه (١/١٠٥س: ١٢). و ص: ٣٥٠ من هذا الجزء.

(٣) قال السيد الجرجاني في «حاشيته على شرح العضد»: «لا نسلم أن اشتراط جواز التأخير بسلامة العاقبة مع عدم العلم بها يؤدي إلى تكليف المحال، إنما يلزم ذلك أن لو وجب عليه التأخير بشرط السلامة. أما لو جاز له التأخير فلا. كيف وهو متمكن من الإتيان بالواجب حينئذ على المبادرة؟ نعم، لما كان جواز التأخير متعلقا بالفعل المكلف به، وفي ثبوته على هذا الاشتراط جهالة، كان هناك شائبة تكليف بالمحال، إذ مرجعه أن يقال له: افعل هذا الفعل في هذا الوقت، أو افعله فيما بعد، بشرط السلامة. والتحقيق أنه يلزم على هذا الاشتراط أن لا يكون لجواز التأخير فائدة، إذ لا يمكن للمكلف العمل بمقتضاه، لأنه محال منه. فلو كان مكلفا به، لزم تكليف المحال، وإلا فلا». راجع حاشية السيد على شرح العضد (١/٢٤٤). وقال المقترح: «ليس هذا ربط التكليف بلبس وعماية، وإنما هو متعلق بالجواز، والجواز ليس بتكليف، وإنما هو أمر مباح، ولا يلزم من ترك المباح، تكليف ما لا يطاق». راجع النكت على البرهان (٤١/أ).

(٤) راجع في التعليق على هذا ص:٣٠٢ هامش: ١، ص:٣٠٢ هامش:٣ من هذا الجزء.

(٥) هذا تجوز من الشيخ رحمه الله. كيف ينفي تعرض الدليل لجواز التأخير مطلقا، وقد =

أما ما يمنع فهم الخطاب فبيِّن. وأما ما ينافي الإمكان، فهو مثل أن يقال لشخص: اعتق عبدا من عبيد الدنيا، وهو معين عند الآمر، ولم يعينه للمخاطب. فإن وافق عتقه تقديره، كان ممتثلا، وإن لم يوافقه، عرضه للعقاب. فهذا ينقدح وجه امتناعه. على ما سيأتي (٣٩/ب) شرحنا عليه في كتاب «النواهي»، [إن شاء الله تعالى][١].

الشرح

فيكون مذموما، فإن حَدَّ الواجب: هو الذي يذم تاركه بوجه ما. وهذا[٢] الحد ليس باعتبار المعقول، لأنا قد بينا أن كون الفعل واجبا، إنما كان كذلك، لتعلق الإيجاب به. والإيجاب: قول في النفس يباين الندب[٣]. ولكن هذا أمر يكون لتعريف خصوصية الطلب.

وقد بينا صحة ما قاله القاضي من أن الله تعالى لو أوجب شيئا لوجب، وإن لم يتوعد (٥١/أ) بعقاب على تركه[٤]. والمقصود إثبات مزيد معرفة، لفصل الواجب [عن][٥] المندوب، ولحوق الذم بترك المطلوب، يميز بين القسمين[٦]، ونعني بقولنا: «بوجه ما»، أن تارك الصلاة حتى يخرج وقتها

التعليق

= استدل بالحديث: «الوقت ما بين هذين»؟ وقال: كيف يعصي وقد جوز له التأخير؟ راجع ص: ٦٥٤ هامش: ١. وكيف يقول: إن جهالة سلامة العاقبة تمنع فهم الخطاب. وهو الذي أنكر على الإمام وقال: كيف يصح أن يكون الشرط الذي علق الشرع الحكم عليه لا يتصور للمكلف معرفته؟ راجع ص: ٦٥٤. وقارن هذا بما قاله في: (٣٥٤/١).

[١] ساقطة من خ.

(٢) من هنا جواب السؤال.

(٣) راجع ص: ٣٠١ من هذا الجزء.

(٤) راجع ص: ٣٠١ من هذا الجزء.

(٥) في م: علي.

(٦) يلاحظ هنا أن الشارح جعل لحوق الذم هو الفرق بين الواجب والمندوب. وهذا=

مذموم. فلحوق الذم في هذه الحالة، يبين أنها ليست من قبيل المندوبات، فيعقل الوجوب بالنظر إلى الطلب الجازم شرعا، ويتحقق كون الفعل واجبا في أول الوقت بدليل الإجماع، بالنظر إلى نية الوجوب، وحصول الامتثال، ويلحق الذم مخلِّي الوقت بكماله عن العمل، ويسقط الذم عن الميت في وسط الوقت، بناء على أن ما بقي منه يسع الفعل، موافقة لأهل الإجماع(١). والميز بين الوجوب والندب قد حصل. وهذا كلام في غاية الحسن.

وقد لاحظ مالك ﷺ [هذا](٢) الأصل في الصلوات والأيمان. فأما الصلوات، فإن المرأة الطاهر إذا لم تصل في أول الوقت، وأصابها الحيض، وقد بقي من الوقت ما يسع الصلاة، ولم تطهر حتى خرج وقت الصلاة، فإنه لا قضاء عليها(٣). لأن الحيض أصابها في وقت الأداء، فنافى الوجوب، فتصير بمثابة ما إذا أصابها الحيض من أول الوقت.

التعليق

= لأنه لو فرض ورود الأمر الجازم من الله تعالى من غير وعيد ولا ذم على تركه، لما كان للحكم بالوجوب معنى معقول في حقوقنا. ولكن الشارح رحمه الله لم يرتض هذا من الإمام. راجع ص: ٣٠١ من هذا الجزء. وذهب إلى أن الوجوب يثبت وإن لم يقترن بوعيد ولا عقاب. وقال: «فالصحيح أن عقلية الوجوب لا تتوقف على الاقتران بالوعيد ولا العقاب ولا الذم». راجع ص: ٣٠٢ من هذا الجزء.

(١) حكي أنه قول الجمهور، وليس إجماعا. وحكي العكس. راجع إحكام الفصول للباجي: ٢١٥. والمستصفى (١/٧٠). والمسودة: ٤١. وحاشية البناني (١/١٩١). والقواعد والفوائد: ٧٥، ٧٦. وشرح الكوكب المنير (١/٣٧٣). ونزهة الخاطر (٢/١٠٥).

(٢) في م: في هذا.

(٣) حكاه عنه ابن رشد وقال: «إنه غير جار على أصوله». انظر بداية المجتهد (١/٧٩). وفي المذهب قولان. والراجح أنها تقضي. راجع: الشرح الصغير (١/٣٣٠). والذخيرة للقرافي (١/٣٧٤، ٣٧٥). وانظر مفتاح الوصول: ٢٩. ووجوب القضاء أصح الروايتين عند الحنابلة. انظر: القواعد والفوائد: ٧٢. وعند الحنفية لا قضاء عليها. راجع التقرير والتحبير (٢/١٢٠).

والشافعي أوجب القضاء[1]، وكأنه نظر إلى أنها جاز [لها][2] التأخير، لتفعل فيما بعد. ومالك [ﷺ][3] لم ير هذا شرطاً، لحصول الإيهام فيه، وخروجه عن حقيقة الشرط، فإنه غير صالح لتعريف المشروط. وكذلك [قال][4] فيمن أخر قضاء رمضان مع التمكن منه، فإنه عندنا يوسع له في القضاء إلى شعبان[5]، لقول عائشة[6] رضي الله عنها: «كان يكون عليَّ قضاء رمضان، فما أستطيع أن أقضيه إلا في شعبان، يمنعني الشغل برسول الله ﷺ»[7]. فلو كان القضاء على الفور، لما أخرته[8]. ولو كان يتسع أكثر، لما استمر على القضاء فيه، وأمكن في بعض الأوقات أن يؤخر عنه. فلو أخر القضاء إلى شعبان، واتفق عذر يمنعه من القضاء فيه، لم تكن عليه فدية المؤخر، حتى يدخل رمضان، لأنه أخره إلى بعض الوقت المتسع[9].

التعليق

(١) انظر بداية المجتهد (١/٧٩). وتخريج الفروع على الأصول: ٩٣. وتمهيد الأسنوي: ٦٤. ومفتاح الوصول: ٢٨.
(٢) ساقطة من ت، م. والأولى إثباتها.
(٣) في م: رحمه الله.
(٤) ساقطة من م.
(٥) هذا متفق عليه. وإنما الخلاف فيمن أخر القضاء حتى دخل رمضان آخر، هل تجب عليه الكفارة أم لا؟ راجع المسألة في: بداية المجتهد (١/٢٠٨). وفتح الباري (٤/١٨٨). ونيل الأوطار (٤/٣١٨).
(٦) هي أم المؤمنين عائشة بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنهما. تزوجها رسول الله ﷺ قبل الهجرة وبنى بها بعد الهجرة. وكانت أحب نسائه إليه. وهي من أكثر الصحابة رواية. ومناقبها مشهورة وفضائلها كثيرة. ماتت سنة (٥٨) هـ. راجع ترجمتها في الاستيعاب (٤/٣٥٦). والإصابة (٤/٣٥٩). وسير أعلام النبلاء (٢/١٣٥).
(٧) متفق عليه. انظر صحيح البخاري مع الفتح (٤/١٨٩). وصحيح مسلم بشرح النووي (٨/٢١).
(٨) انظر ما قيل في سبب التأخير: فتح الباري (٤/١٩١).
(٩) انظر المراجع السابقة في المسألة. وانظر أيضا الشرح الصغير (٢/٢٦٧وما بعدها).

فأما تكليف المرء شيئا مع تقدير عمره مهلة وفسحة، وهو أنه إن امتثله، فاز بالأجر، وإن أخلى العمر منه، تعرض للمعصية، فلا استحالة في هذا.

ومما تمسك به هؤلاء، وهو قريب المأخذ مما سبق، أن قالوا: إذا اقتضت الصيغة إيجابا، فالواجب ما لا يجوز تركه. واتصاف المأمور به بالوجوب ناجز، فليمتنع تركه، إذ لو جاز تركه في الزمان

الشرح

وكذلك قال رحمه الله في الحالف ليفعلن: فإن لم يضرب أجلا، (٢٠/أ) فهو على حنث[١]، كما نقول في الأمر المطلق[٢]. وإن ضرب أجلا، كان على بَرٍّ حتى يحل الأجل، ويصير كالأمر إذا ضبط له وقت، ولم يأت آخر وقته[٣].

وفائدة كونه على بر أو حنث، فيما يتعلق بوطء الزوجة أو الأمة المحلوف بعتقها.

وقوله: (**فأما تكليف المرء شيئا، مع تقدير عمره مهلة وفسحة، إن امتثله فاز بالأجر، وإن أخلى العمر منه، تعرض للمعصية**)[٤]. كلام صحيح، وهو ربط الطلب بالفعل، مع قطع النظر عن زمان مخصص.

قال الإمام: (**ومما تمسك به هؤلاء، وهو قريب المأخذ مما سبق**) إلى قوله (**لا يتأتى للقوم التعلق به، لإثباتهم واجبا مقيدا بجواز التأخير**)[٥]. قال

التعليق

(١) يمين الحنث: هي تعليق حصول أمر على وجه الإثبات. كنحو: لأفعلن، أو إن دخلت الدار كان كذا. ويمين البر: هي تعليق حصول أمر على وجه النفي كنحو: إن لم أفعل أو إن لم أدخل. راجع في هذه التفرقة: الشرح الصغير (٥٣٧/٢).

(٢) يريد في عدم إفادته الفور. راجع إحكام الفصول للباجي: ٢١٢.

(٣) راجع أحكام الأيمان في: بداية المجتهد (٣٣٦/١). والمغني (٦٨٣/٨). وفتح القدير (١٣٩/٥).

(٤) انظر البرهان (٢٣٦/١س: ٧، ٨).

(٥) المرجع السابق (٢٣٦/١س: ١٠ ـ ص: ٢٣٧س: ٧، ٨).

الأول من أزمنة الإمكان، لما كان متصفا بالوجوب فيه. وهذا قد استهان به من لم يحط بالحقائق. وهو صعب عسر. وربما يحرر ذلك فيقال: الواجب ما يتعين الإقدام عليه، فإذا لم يتعين الإقدام عليه في الزمان الأول، لم يكن واجبا فيه، وهذا مع إعواصه لا يتأتى للقوم

الشرح

الشيخ: هذا السؤال مشكل، لأن الوجوب يضاد الجواز[1]. وإذا كان كذلك، فكيف يصح أن يقال: الفعل واجب، والترك جائز؟ ومعقول الجواز يقتضي التخيير بين الأمرين، ولا يعقل الجواز باعتبار جهة واحدة. فإذا قلنا بجواز الترك، فقد خيرناه بين الفعل والترك، مع ترجيحنا الفعل على الترك، فهذا متناقض[2]. وقد أجيب عن هذا، فقيل: الذي يناقض وجوب الفعل جواز الترك. وأما جواز التأخير، فلا يناقض[3]. قالوا: والتأخير ليس هو الترك. واعترض عليه: بأن التأخير ترك على (٥١/ب) الحقيقة، فإن الترك: هو التلبس بضد الفعل، فيكون بذلك تاركا للضد الآخر. فإذا لم يحتِّم الإقدام، فقد جُوِّز الترك في ذلك الزمان[4]. ويؤكد هذا الإلزام أن يقال: هل الفعل واجب أول وقت الفهم والإمكان أم لا؟ فإن كان واجبا فيه، فقد [جوز إخلاؤه][5] عنه، فهو مناقض. وإلى هذا المعنى يرجع الإشكال، وإن اختلفت الصيغ في الإلزام[6]. والنقض عليهم ـ إن سلموه ـ لازم، وإن منعوه، أثبت بالبراهين السابقة.

التعليق

(١) هذه شبهة من أنكر الواجب الموسع. كما ذكرنا في ص: ٦٥٢ هامش: ١ من هذا الجزء.

(٢) راجع في تقرير هذه الشبهة مراجع ص: ٦٥٢ هامش: ١. وانظر أيضاً المستصفى (٦٩/١، ٧٠).

(٣) راجع في تقرير هذه الشبهة مراجع ص: ٦٥٢ هامش: ١. وانظر أيضاً المستصفى (٦٩/١، ٧٠).

(٤) ويمكن أن يجاب بأن جواز الترك غير وجوب الترك.

(٥) في م: جوزوا خلاه.

(٦) والصحيح أنه لا إشكال لأن الواجب الموسع في الحقيقة يرجع إلى الواجب المخير،=

التعلق به، لإثباتهم واجبا مقيدا بجواز التأخير، كما سبق ذكره في الطريقة الأولى. ولكن الإشكال قائم في النفس في الصورة المتفق عليها.

وقد تردد جواب القاضي [رحمه الله][1] في هذا المقام، لاستشعاره إشكال الكلام. فمما ذكره: أن التأخير عن الزمان الأول إنما يسوغ ببدل قائم مقام الفعل المقتضى. ولولاه لسقط حكم الوجوب على ما اقتضاه مساق الطريقة. ثم زعم أن البدل هو العزم على الامتثال في الاستقبال.

الشرح

قال الإمام: (ولكن الإشكال قائم في النفس في الصور المتفق عليها) إلى قوله (ولا ينبغي أن يظن بهذا الرجل العظيم غير هذا. غير أنا لا نرى ذلك رأيا)(٢). قال الشيخ: اقتصر الإمام على ذكر مذهب القاضي، واشتغل بالرد عليه. [وكثيرا](٣) ما يفعل هذا في هذا الكتاب. وهو تقصير كثير، من أعظم الإعانة على تعقب المذاهب ببيان مستنداتها(٤). ومستند القاضي [والرد](١)

التعليق

= لأنه واجب الأداء في وقت ما، إما أوله أو وسطه أو آخره، فجرى مجرى قولنا في الواجب المخير: إن الواجب إما هذا أو ذاك. فكما أنا نصف خصال الكفارة مثلا في الواجب المخير بالوجوب على معنى أنه لا يجوز الإخلال بجميعها، ولا يجب الإتيان بها جميعا، فكذلك هذا. فتخلص أن المكلف مخير بين أفراد الفعل في المخير وبين أجزاء الوقت الموسع. انظر هذا الجواب في شرح الأسنوي (١/٩١). وانظر شرح العضد (١/٢٤٢). والتقرير والتحبير (١/١١٩).

[١] ساقط من خ.

(٢) انظر البرهان (١/٢٣٧س: ٤ ـ ص: ٢٣٩س: ٩).

(٣) في ت: كثير.

(٤) لم يظهر لي العلاقة بين تأثير التقصير في كونه من أعظم الإعانة على تعقب المذاهب. والحق أنه ليس في تعقب المذاهب ببيان مستنداتها تقصير البتة. بل هو من=

وقال: من أخر [الامتثال][٢]، غير مخطر بباله العزم، عصى ربه [تعالى][٣]. ثم يتعرض له كذلك في كل وقت [يتعين][٤]، ويتردد بين الامتثال وبين العزم إلى (٤٠/أ) آخر وقت الإمكان. ثم ذلك الوقت

الشرح

عليه، [من حيث](٥) الجملة، أمور حصرته إلى هذا القول:

أحدها ـ ما استقر عنده من **حد** الواجب: أنه الذي يذم تاركه. **وتقرر**(٦) عنده أن التأخير تركٌ من جهة العقل، **واستقر**(٧) عنده بالإجماع وجوب الصلاة في أول الوقت، **وتقرر**(٨) أيضاً بالإجماع أن المؤخر عند العزم غير مذموم. **فتقرر** بهذا أن الواجب ليس متحدا، إذ لو اتحد الواجب وتُرِك، لم يكن بُدٌّ من الذم، فقدَّر واجبا آخر. فإذا قيل له: فما الذي يدل على أن المقدر العزم؟ استدل (٢٠/ب) على ذلك: بأنه [[إن فعل الفعل](٩)، لم يجب العزم](١٠). وإن فعل العزم، لم يجب الفعل. فهذا الذي دله على تعيينه دون غيره. فإنه لو فعل كل واجب دون الصلاة، ولم يعزم على فعلها، لم يكن ذلك مسقطا عنه إثم

التعليق

= أبرز خصائص منهج البحث الأصولي، يقول إمام الحرمين: «وأنا الآن أنخل للناظر جميع مصادر المذاهب ليحيط بها، ويقضي العجب من الاطلاع عليها، ويتنبه لسبب اختلاف الآراء فيها ويجعل جزاءنا منه دعوة بخير». راجع البرهان (٥٧٨/١).

(١) في م، ت: فالرد.

[٢] ساقط من خ.

[٣] ساقط من خ.

[٤] في خ: معين.

(٥) ساقطة من م.

(٦) هذه جملة الأمور التي حصرته إلى القول بوجوب العزم.

(٧) هذه جملة الأمور التي حصرته إلى القول بوجوب العزم.

(٨) هذه جملة الأمور التي حصرته إلى القول بوجوب العزم.

(٩) ما بين [ ] ساقط من ت.

(١٠) في ت، م: لم يجب العزم إن فعل الفعل.

يتعين [للفعل][1]. وهذا خروج عظيم عن مسلك التحقيق. وفيه أولاً التزام أمر، اقتحاما عليه من غير أن يشعر اللفظ به. وقد صار هذا الحبر إلى الوقف في أصل الصيغة، من حيث إنه لم يسنح له من اللفظ وجه قاطع. ثم التزم في مساق الكلام بإثبات العزم الذي ليس في اللفظ إشعار به.

الشرح

الترك. هذا تقرير كلامه(٢).

وقول الإمام: (**وهذا خروج عظيم عن مسلك التحقيق**)(٣) إلى تمامه. والتشنيع عليه بأنه توقف في أصل الصيغة، من حيث لم يسنح له دليل على التعيين. فكيف أثبت وجوب العزم من غير أن تتعرض الصيغة له بحال(٤)؟ وهذا كلام ضعيف، فإن القاضي لم يثبت العزم تلقيا من الصيغة المتقاصرة عليه، بل يقطع القاضي بأن اللفظ لا يصلح لإيجاب العزم، وإنما يتلقى وجوب العزم من الطريق الذي قررناه(٥). بل في الصيغة احتمال [الوجوب والندب،

التعليق

[١] في خ: الفعل.

(٢) راجع في مسألة اشتراط العزم على الفعل في جواز التأخير: المستصفى (٧٠/١). والتمهيد لأبي الخطاب (٢٤٩/١). وإحكام الآمدي (٨١/١). وشرح العضد وحواشيه (٢٤٢/١). والمسودة: ٢٨. وشرح البدخشي والأسنوي (٨٨/١، ٩٠). وحاشية البناني وتقرير الشربيني عليه (١٨٨/١). والتقرير والتحبير (١١٩/٢). ومسلم الثبوت وشرحه (٧٤/١، ٧٥). ونزهة الخاطر (١٠٣/١).

(٣) راجع البرهان (٢٣٧/١س: ١٤ - ص: ٢٣٨س: ١ - ٣).

(٤) راجع البرهان (٢٣٧/١س: ١٤ - ص: ٢٣٨س: ١ - ٣).

(٥) يريد إن وجوب العزم على فعل كلِّ واجب، موسعاً كان أو مضيقاً، إنما يُتلقى من أحكام الإيمان، يثبت مع ثبوت الإيمان، سواء دخل وقت الواجب أو لا، فهو مستمر قبل وجوبه ومعه. راجع حاشية السعد (٢٤٢/١). والتقرير والتحبير (١١٩/١). وراجع ص: ٦٣٨ هامش: ٧ من هذا الجزء.

وأما وجوب العزم، فلا تحتمله بحال. والعجب من الإمام كيف وجه هذا الإلزام][1]؟ وكيف غفل عن هذا المستند؟

فإن قيل: أنتم قد منعتم أن يتلقى حكم شرعي من العقول، واعترفتم بتقاعد الصيغة عن الدلالة على وجوب العزم، ثم قضيتم بأنه واجب، وهذا تصريح بتلقي الأحكام من العقل[2]. قلنا: نحن ننبه ههنا على دقيقة يتكرر الاحتياج إليها في الكتاب.

اعلم أن الذي منعناه: أن تستقل العقول بالأحكام، غير مفتقرة إلى ورود الشرائع، فأما إذا وردت الشرائع، ودلت الأدلة على طلب، وكان لا يمكن تحصيله إلا بتعاطي غيره، والانكفاف عنه، فإنه قد ثبت وجوب الوسيلة أو تحريم المانع، فلا تكون العقول مستقلة بأصل الحكم، دون ورود الشرع، ولكن لما طلب أحد الأمرين، تلقينا منه الآخر[3]. (٥٢/أ)

التعليق

(١) ما بين [ ] ساقط من م.

(٢) تقرير الاعتراض: أنه لا دليل في النص على وجوب العزم على الفعل في آخر الوقت، إذا تركه في أوله، لأن النصوص المذكورة في المواقيت إنما دلت على إيقاع العبادة في الوقت. فإيجاب العزم زيادة على النص، فيحتاج إلى دليل. والدليل لابد أن يكون شرعياً، لأنه لا مجال للعقل في الشرعيات. وانظر في هذا التقرير: المستصفى (١/٧٠). ونزهة الخاطر (١/١٠٤).

(٣) حاصل ما أجاب به الشارح وجهان:

أحدهما ـ أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. والعزم ههنا لا يتم الواجب إلا به، فيكون واجباً.

الثاني ـ أنه لما حرم العزم على ترك الطاعة، حرم ترك العزم عليها، فكما يحرم عليه أن يعزم على ترك الصلاة عند دخول وقتها، يحرم عليه أن يترك الآن العزم على فعلها، إذا دخل وقتها، لأن التكليف الشرعي متوجه إلى الأبدان بالأفعال، وإلى القلوب بالنيات والعزائم، ولأن ترك العزم على الطاعة تهاون بأمر الشرع، فيكون حراماً. وإذا حرم ترك العزم على الطاعة، كان العزم على فعلها واجباً، لأن فعل ما يحرم تركه واجب، والحرام يجب تركه، ولا يمكن تركه إلا بفعل ضده. والحرام هنا=

وفيما صار إليه خصلة أخرى عظيمة الموقع، [وهي][١] أنه إذا وجب في كل وقت الفعلُ أو العزم، فقد أخرج الفعل عن كونه واجبا. فإن من مذهبه وأصل كل محقق، أن الواجب من خصال كفارات اليمين، واحد لا بعينه، فإذا ردد في كل وقت تخييره بين الفعل والعزم، فقد أخرج الفعل عن كونه واجبا جزما، وردد الوجوب بينه وبين غيره. فالواجب إذاً أحدهما.

ثم إنما كان يستقيم ما ذكره [لو ساعده][٢] نقلة الشريعة. وقد أجمع المسلمون قاطبة على أنه لا يجب على المخاطب الاعتناء بالعزم في كل وقت، لا يتفق الامتثال فيه، ولو لم يخطر للمخاطب عزم

الشرح

وقول الإمام: (**وفيما صار إليه خصلة أخرى عظيمة الموقع**)(٣). وهو أنه يلزم منه المصير إلى أن الصلاة ليست واجبة تعيُّناً، وإنما تكون أحد الواجبيْن لا بعينه. فقد صرَّح القاضي بذلك، وقال: إنها كالواجب المخيَّر، بالإضافة إلى أول الزمان وإلى آخره أيضاً، ولم يناقض أصله في الواجب المخير(٤).

وقوله: (**ثم إنما كان يستقيم ما ذكره، لو ساعده حملة الشريعة**)(٥) إلى آخره، (**وقد أجمع حملة الشريعة على أنه لو أضرب عن العزم، واتفق منه الفعل، فليس من العلماء من يُعصِّيه**)(٦). هذا الكلام ليس ببيِّن، فيقال له: ما

التعليق

= ترك العزم، فيكون تركه بفعل العزم واجباً. راجع هذين الجوابين في: المستصفى (٧٠/١). ونزهة الخاطر (١٠٤/١).

[١] في خ: وهو.

[٢] في خ: لو ساعدته.

(٣) انظر البرهان (٢٣٨/١س: ٣).

(٤) راجع ص: ٥٦٠ هامش: ٦ من هذا الجزء.

(٥) انظر البرهان (٢٣٨/١س: ٩ ـ أخير).

(٦) انظر البرهان (٢٣٨/١س: ٩ ـ أخير).

أصلا، وجرى منه الامتثال في أثناء العمر، والواجب على التخيير، فليس من العلماء من يعصِّيه لتركه العزم فيما سبق.

وكذلك من صار إلى اتصاف الصلاة بالوجوب في أول وقتها، مع اتساع الزمان، فلا نقول: يجب على المكلف أن ينتبه لأول الوقت، فلا يخليه عن فعل أو عزم، ولكن لو أضرب عنه، ثم أقام الصلاة (٤٠/ب) في وسط الوقت، لم ينسب إلى المعصية، ولم يبؤ بالإثم.

والذي أراه في طريقة القاضي [رحمه الله][١] أنه إنما يوجب العزم في الوقت الأول، ولا يوجب تجديده. ثم يحكم بأن ذلك العزم ينسحب حكمه على جميع الأوقات المستقبلة. وهذا كانبساط النية على العبادة الطويلة مع عزوب النية. ولا ينبغي أن يظن بهذا الرجل العظيم غير هذا. على أنا لا نرى ذلك رأيا.

الشرح

معنى قولك: لو أضرب عن العزم: أمع الذكر، أو مع النسيان؟ فإن قال: مع النسيان، فصحيح. وسببه أن الناسي غير مكلف. وإن قال: مع الذكر، فغير صحيح، لأنه [لا](٢) يضرب عن العزم على القيام بالواجب، إلا إذا تلبَّس بضده، وهو العزم على الترك، أو التردد في المعصية، وكلاهما حرام(٣). هذا تقرير [دليل](٤) الفريقين.

ولكنا نقول: ما ذكره القاضي غير صحيح عندنا. وإنما ألجأه إلى هذا المجال الضيق، ما اعتقده من أن الواجب: هو الذي يُذم تاركه مطلقاً. على ما

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) ساقطة من ت.

(٣) راجع هذين الجوابين في المستصفى (١/٧٠). ونزهة الخاطر (١/١٠٤).

(٤) ساقطة من م، ت. والسياق يقتضيها.

قررناه[١]. ونحن إذا رددنا «ما يذم تاركه بوجه ما»، وفسرناه على حسب ما ذكرناه، (٢١/أ) تحقق الوجوب، ولم يفتقر إلى عزم يكون بدلاً عن الفعل[٢].

[ثم ما ذكره متناقض في نفسه، فإنا نقول له: هل العزم عندك بدل من الفعل الواجب، بحيث إذا فعل العزم، سقط وجوب الفعل؟ أو يبقى الفعل على وجوبه، ويكون العزم بدلاً عن المبادرة[٣]؟ فإن اختار القسم الأول، وهو الذي صرح به، فيقال له: إذا كان العزم بدلاً عن الفعل الواجب][٤]، فإذا عزم على الفعل الواجب، سقط وجوب الفعل، ويستحيل بقاء العزم واجباً على [فعلٍ][٥] نُفِي وجوبه[٦]. هذا متناقض لاشك فيه. وإن قال: ليس العزم بدلاً عن الفعل، بل عن المبادرة، فقد رجع إلى [ما][٧] منه فرَّ. فإنه على هذا التقدير، قد عقل الوجوب، من غير مبادرة إلى الإيقاع، فلا حاجة مع عقلية هذا، إلى إثبات العزم بدلاً على حال[٨]. ثم نقول: وجوب العزم على الطاعة الواجبة، [وترك][٩] المحرمات، ليس بدلاً في الشرع على حال، ولذلك يجب في

التعليق

(١) راجع ص: ٣٠١ هامش: ٩ من هذا الجزء.
(٢) راجع ص: ٦٥٧ هامش: ٣ من هذا الجزء.
(٣) راجع في هذا الاعتراض وجوابه: شرح الأسنوي (٩٠/١). والتقرير والتحبير (١١٩/٢). ومسلم الثبوت وشرحه (٧٥/١).
(٤) ما بين [ ] ساقط من م.
(٥) في م، ت: على فعل على.
(٦) وانظر في هذا الاعتراض: التمهيد لأبي الخطاب (٢٤٩/١وما بعدها). وشرح الأسنوي (٩٠/١). وحواشي العضد (٢٤٢/١).
(٧) ساقطة من ت.
(٨) والأولى حمل مذهب القاضي على ما قاله الإمام في البرهان (٢٣٩/١س: ٥ ـ ٩). لأن القاضي يبعد أن يذهب إلى أن كل جزء يلزم فيه الفعل، أو العزم المستلزم لاستصحاب العزم من أول الوقت إلى آخره. وقد ذكر غير واحد أن هذا التخيير عنده، إنما هو في غير الجزء الأخير، أما في الجزء الأخير، فيتعين الفعل قطعا. راجع هذا التوجيه في: التقرير والتحبير (١٢٠/٢).
(٩) الواو ساقطة من ت، م: والسياق يقتضيها.

فإن قيل: فما وجه الجواب عن السؤال؟ وكيف السبيل إلى حل الإشكال؟ قلنا: قد اشتهر من مذهب الشافعي [ﷺ][١] المصير إلى أن الصلاة تتصف بالوجوب في أول الوقت. وظهر خلاف أبي حنيفة له ﷺ. ثم صح من نصه، واتفاق ذوي التحقيق من أصحابه أن من أخر الصلاة عن أول وقتها، ومات في أثناء الوقت، لم يلق الله [تعالى][٢] عاصيا. فإن كان كذلك، فلا معنى عندي لوصف الصلاة بالوجوب في

الشرح

الواجبات التي لم تدخل أوقاتها، ولم يمكن في الحال فعلها، وإنما يرجع ذلك إلى اعتقاد الشريعة وتصديق موردها(٣). فلا وجه لقوله على حال.

قال الإمام: (**فإن قيل: فما وجه الجواب عن السؤال؟**) إلى قوله (**فيؤول الأمر إلى الترهيب والخوف. وليس بعد هذا البيان بيان، وهذا نجاز الطريقة**)(٤). قال الشيخ [أيده الله](٥): ما ذكره الإمام عن الشافعي، من كون الصلاة تجب في أول الوقت(٦). كلام صحيح، ومصيره إلى أنه لا يأثم إذا مات في أثناء الوقت كلام المحققين(٧). وقد [نقلنا](٨) إجماع المتقدمين، واستدللنا على ذلك ببراءة الذمة وتحقيق النية(٩). ومن تحقق أن الفعل لم يجب في الحال، كيف يتصور أن يقصد إلى إيقاعه واجباً؟ ولو كان كذلك، لم يكن بُدٌّ

التعليق

[١] في خ: رضي الله تعالى عنه.

[٢] ساقطة من خ.

(٣) راجع ص: ٦٦٣ هامش: ٥ من هذا الجزء.

(٤) انظر البرهان (١/٢٣٩س: ١٠ - ص: ٢٤١س: ٨).

(٥) ساقطة من م.

(٦) راجع البرهان (١/٢٣٩س: ١١، ١٢). وانظر ص: ٦٥٨ هامش: ٨ من هذا الجزء.

(٧) ذكر ذلك الإمام في البرهان (١/٢٣٩س: ١٣). والغزالي في المستصفى (١/٧٠).

(٨) في ت: قلنا. والمثبت من م.

(٩) راجع ص: ٦٥٧ هامش: ٣ من هذا الجزء.

أول الوقت، إلا على تأويل، وهو أن الصلاة لو أقيمت [في أول الوقت][1]، لوقعت على مرتبة الواجبات وأجزأت. وهي على القطع كالزكاة تعجل قبل حلول الحول. ولا يدرأ هذا التحقيق قول الفقهاء: إن عبادات الأبدان لا تقدم على أوقات وجوبها، فإن الذي ذكرناه إظهار منا لخلاف ما استبعدوه قطعا.

الشرح

من نية التقديم، كما في الزكاة، فإنه لو أخرج المال قبل حلول (٥٢/ب) [الحول](٢)، ولم يقصد أنه قدم ما سيجب عليه، لم يكن كذلك مجزئاً له(٣). ونحن على بصيرة أنه ما نوى أحد من السلف في الصلاة في أول الوقت إلا ما نواه في آخره، ولم يفرقوا أصلاً، وهو مقطوع به.

[وأما](٤) كون الإمام بنى انتفاء الوجوب على سقوط الإثم، [فجنوح](٥) إلى ما ذهب إليه القاضي، من أنه في ترك الواجب من الذم، ولكنه يفارقه من وجه آخر، وهو أن القاضي لا يفرق بين الترك والتأخير، [والتأخير](٦) [ترك](٧) على الحقيقة(٨)، وهما جمعا ـ إذا كان المكلف [متمكناً](٩) منهما ـ ناقض ذلك الوجوب. والإمام يرى أن التأخير المسوغ غير مناقض، فصح عنده أن يجب الفعل، وإن لم تجب المبادرة إليه.

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) ساقطة من ت.

(٣) في ذلك خلاف سيأتي.

(٤) في م، ت: وهو. ولعل الصحيح ما أثبتناه.

(٥) حرف الفاء ساقط من م، ت. والسياق يقتضي زيادته.

(٦) ساقطة من ت، م. والصواب إثباتها.

(٧) في م، ت: تركا.

(٨) راجع ص: ٦٦٢ من هذا الجزء.

(٩) في م: ممكناً.

والمذهب الثالث: وهو الذي اخترناه، أن مطلق الترك مع سقوط الذم عن فاعله، لا يناقض الوجوب في الشرع، إلا إذا انقضى الوقت بكماله، والمكلف متمكن من إدامة [ما كلف][1] به. ولم يذمه الشرع على تركه. فهذا يمنع تحقيق الوجوب فيه، بالنظر إلى المشروع دون المعقول[2].

وأما تعجيل الزكاة قبل حلول [الحول][3]، فمختلف فيه بين العلماء، فذهب ذاهبون إلى منعه مطلقا، وذهب ذاهبون إلى تجويزه مطلقا، بعد ملك النصاب. وذهب ذاهبون إلى جواز التقديم، إذا بقي [زمان قليل، والمنع إذا بقي][4] كثير من الزمان[5].

وسبب هذا التردد: دوران المسألة بين قضاء الديون (٢١/ب) ومحض العبادات[6]. فالالتفات إلى مضاهاة الديون يصحح التقديم، والالتفات إلى محض العبادات، بدليل اشتراط النيات، يوجب الاقتران أن يتصرم الحول. وهذا هو أحد قولي مالك رضي الله عنه[7].

التعليق

(١) في م، ت: مكلف.

(٢) راجع ص: ٦٤٨ هامش: ٤ من هذا الجزء.

(٣) ساقطة من ت.

(٤) ما بين [ ] ساقط من م.

(٥) راجع المسألة في شرح السنة (٦/٣٢). وبداية المجتهد (١/٢٥٠). والمغني (٢/٦٣٨). وفتح القدير (٢/١٦٩). ونيل الأوطار (٤/٢١٤).

(٦) قال ابن رشد: «وسبب الخلاف: هل هي عبادة، أو حق واجب للمساكين؟ فمن قال عبادة، وشبهها بالصلاة، لم يجز إخراجها قبل الوقت. ومن شبهها بالحقوق الواجبة المؤجلة، أجاز إخراجها قبل الأجل، على جهة التطوع». راجع بداية المجتهد (١/٢٥٠).

(٧) لما جاء في العتبية أو المستخرجة: «وسئل - يعني مالكا - عن رجل يؤدي زكاة ماله قبل حلولها، قبل أن يحول على ماله الحول، أترى عليه إعادة الزكاة؟ قال: نعم. أرى ذلك عليه. أرأيت الذي يصلي الظهر قبل زوال الشمس، أو الصبح قبل اطلاع الفجر، أليس يعيد؟ فهذا مثله». راجع البيان والتحصيل لابن رشد (٢/٣٦٦). وانظر بداية المجتهد (١/٢٥٠).

الشرح

فالالتفات إلى دوران المسألة بين [الأصلين][1]، وأَخْذُ شبهين من الطرفين، رجح بعض شائبة الدين عن قرب الحول. وهذا هو اختيار ابن القاسم[2] وروايته عن مالك[3]. وقد فعل ذلك عبد الله بن عمر[4] «فكان يخرج فطرة رمضان قبل يوم العيد باليوم واليومين»[5]. وليس [من][6] الإنصاف إلزام مسألة مقطوع بها، وهي إجزاء الصلاة في أول الوقت، على مسألة الزكاة المختلف فيها. فالصحيح وقوع الصلاة واجبة مجزئة، وسقوط الذم عن المؤخر إلى وسط الوقت. وإن اتفق عذر يمنعه الإيقاع، لم يكن عاصيا على حال.

وقوله: **(وسبيل مكالمة أصحاب أبي حنيفة، إن استنكروا الوجوب على**

التعليق

(١) في م: أصلين.

(٢) هو عبد الرحمن بن القاسم بن خالد بن جنادة العتقي، أبو عبد الله، صحب مالكا عشرين سنة، تفقه به وبنظرائه، جمع بين الفقه والورع. له سماع من مالك عشرون كتابا، وله كتاب «المسلسل في بيوع الآجال». توفي سنة (١٩١) هـ. راجع ترجمته في طبقات الفقهاء: ١٥٠. وترتيب المدارك (٤٢١/٢). وسير أعلام النبلاء (١٢٠/٩). والديباج: ١٤٦. وشجرة النور: ٥٨.

(٣) ذكر ذلك: ابن رشد في البيان والتحصيل (٣٦٦/٢). والصاوي في حاشيته على الشرح الصغير (٢٠٤/٢).

(٤) هو الصحابي عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما، القرشي العدوي المدني الزاهد، أبو عبد الرحمن. أسلم مع أبيه قبل بلوغه، وهاجر قبل أبيه، ولم يشهد بدرا لصغره. كان شديد الاتباع لآثار الرسول ﷺ. وهو أحد الستة المكثرين من الرواية. ومناقبه كثيرة. توفي بمكة سنة (٧٣) هـ. راجع ترجمته في الاستيعاب (٣٤١/١). والإصابة (٣٤٧/٢). وسير أعلام النبلاء (٢٠٣/٣).

(٥) أخرجه مالك في الموطأ (٢٦٨/١). وأبو داود. الحديث (١٦١٠). وانظر شرح السنة (٧٦/٦). ونيل الأوطار (٢٥٢/٤).

(٦) في ت، م: في.

على حكم جواز التأخير، كسبيل مكالمة أصحاب الفور في الطريقة الأولى.

وإن تفطنوا لنفي المأثم في الصلاة، وسلم لهم (٤١/أ) ذلك، فلا وجه لمناكرتهم ومناظرتهم مع تسليم ذلك.

فإن أصر مصر على المخالفة، لم ينتظم ذلك، إلا مع تأثيم من يموت في أثناء الوقت. فقد ذهب إلى ذلك شرذمة من الأصحاب. فهذا قولي في الأمر المؤقت.

الشرح

حكم جواز التأخير، كسبيل مكالمة أصحاب الفور في الطريقة الأولى)[١]. يرجع إلى ما قررناه من أن التسويغ لا يمنع الوجوب[٢].

وقوله: (وإن تفطنوا لنفي المأثم في الصلاة، وسُلِّم لهم ذلك، لم يبق لادعاء الوجوب معنى)[٣]. لأنه يرى أن الترك من غير خوف ذم يمنع الوجوب.

وقوله قبل هذا: (فإن الذي ذكرناه إظهار منا لخلاف [ما استبعدوه قطعا)[٤]. لا يصح إذا كانت «ما» بمعنى الذي، فإنه يكون تقدير الكلام: فإن الذي ذكرناه إظهار منا لخلاف][٥] استبعادهم، أي اخترنا ما استبعدوه. وهذا الذي أراده. والعلم عند الله تعالى.

وقوله: (فإن أصر مصر على المخالفة، لم ينتظم له ذلك، إلا من تأثيم من يموت في أثناء الوقت، وقد ذهب شرذمة إلى ذلك من الأصحاب)[٦]. هذا

التعليق

(١) انظر البرهان (١/٢٤٠س: ٧ ـ ٩).

(٢) راجع ص: ٦٦٠من هذا الجزء.

(٣) انظر البرهان (١/٢٤٠س: ٩).

(٤) المرجع السابق (١/٢٤٠س: ٥).

(٥) ما بين [ ] ساقط من م.

(٦) انظر البرهان (١/٢٤٠س: ١٠ ـ ١٢).

فأما الأمر المسترسل على العمر، فالذي أراه فيه أن من أخره، فلا يقطع القول فيه بنفي الإثم عنه، ولا يطلق إلا مشروطا، فعلى هذا إذاً الحج واجب على المستطيع في أول سنة الاستطاعة، وعليه لو أخر، [الخطر][١] في [التعرض][٢] للمأثم، والخوف في نفسه ألم ناجز. وهذا معنى قول القائل: من مات ولم يحج، انبسطت المعصية على جميع سني الإمكان. فليفهم الناظر ما ذكرناه.

والذي يكشف الغطاء فيه أن الواجب المحقق المضيق لا يتميز عما ليس واجبا بوقوع العقاب بالتارك لا محالة. فإن فضل الله مأمول، وأمور العاقبة غيب، فيؤول [حاصل][٣] الأمر إلى الرهب والخوف. وليس بعد هذا البيان بيان. وهو نجاز الطريقة.

الشرح

ما قررناه عنه من أن جواز التأخير، لا ينافي الوجوب (٥٣/أ) دون جواز الترك(٤).

وأما قوله: (**وأما الأمر المسترسل على العمر، فالذي أراه أن من أخره، فلا يقطع القول فيه بنفي الإثم عنه، ولا يطلق ذلك إلا مشروطا**)(٥). فالأمر على ما ذكر عند من يرى الفور(٦).

وقوله: (**والذي يكشف الغطاء في ذلك، أن الواجب المضيق المحقق، لا**

التعليق

[١] في المطبوع: الحظر.

[٢] في المطبوع: التعريض.

[٣] ساقطة من خ.

(٤) راجع ص: ٦٦٠ من هذا الجزء.

(٥) انظر البرهان (٢٤٠/١س: ١٤، ١٥).

(٦) راجع اختلاف الفقهاء في مسألة متى يجب الحج: بداية المجتهد (٢٥٩/١). والمغني (٢٤١/٣).

ينفصل عما ليس واجبا بوقوع العقاب [بالتارك لا محالة][(1)]) إلى آخره[(2)].
تخيل توجه اعتراض وهو: كيف يتحقق الوجوب مع كونه لا يؤثم بالتأخير؟ فقال: تحقق الوجوب بأنه خائف من الانحراف، فيفوت الفعل، فإن الواجب على التضييق، لا يتحقق العقاب فيه. فأين هذا من قوله: لا يعقل وجوب من غير وعيد[(3)]؟ فقد رجع إلى ما أنكره على القاضي فيما تقدم[(4)].

تنبيه على أصل: وهو أن الأوامر المطلقة إذا لم يصر إلى أنها على الفور، وجُوِّز فيها التأخير، فالمجوزون افترقوا ثلاث فرق:

فذهبت فرقة إلى أن التأخير مشروط بشرط سلامة العاقبة، والفعل فيما بعد[(5)]. وهذا الذي فسره الإمام ههنا: **(إن مات ولم يحج، انبسطت المعصية على جميع سني الإمكان)**[(6)].

وطائفة ذهبت إلى أن الوجوب متعلق بالفعل من غير نظر إلى زمان[(7)]. وهذا **(٢٢/أ)** هو الذي نختاره[(8)]. وإذا مات في هذه الصورة بعد الإمكان، تحققت المعصية، لا باعتبار التأخير، بل من جهة ترك الواجب[(9)]. والقاضي

التعليق

(١) انظر البرهان (٢٤١/١س: ٥ ـ ٨).
(٢) في م: بالتارك إلى آخره لا محالة.
(٣) انظر البرهان (٩٢/١س: ٨ ـ ١٠). وراجع ص: ٣٠١ من هذا الجزء.
(٤) وقد رجع الشارح أيضاً إلى ما أنكره على الإمام. راجع ص: ٦٥٧ هامش: ١ من هذا الجزء.
(٥) راجع ص: ٦٥٤ هامش: ٧ من هذا الجزء.
(٦) انظر البرهان (٢٤١/١س: ٣، ٤).
(٧) وهو قول الجمهور: انظر إحكام الآمدي (٧٩/١). والمسودة: ٢٦. وشرح العضد (٢٤١/١). وشرح الأسنوي (١٨٩/١). وحاشية البناني (١٨٧/١). وإرشاد الفحول: ١٠٠.
(٨) قارن هذا بما قاله في ص: ٦٥٤ هامش: ٧ من هذا الجزء.
(٩) قارن هذا بما قاله في ص: ٦٥٤ هامش: ٧ من هذا الجزء.

إنما يجوِّز له التأخير بشرط العزم على الفعل. على حسب ما تقدم[١]. وإنما يصح العزم إذا أخر إلى أمد يغلب على ظنه البقاء إليه، كتأخير الصلاة من وقت إلى وقت، وتأخير الصوم من يوم إلى يوم.

وأما تأخير الحج من سنة إلى سنة، فهل ذلك مما يغلب على الظن؟ قال أبو حنيفة: لا يغلب على الظن[٢]. وقال الشافعي: يغلب على الظن في حق الشاب الصحيح دون الشيخ والمريض[٣]. وكذلك أيضاً يقول القاضي في الواجب الذي انضبط إلى آخر وقته، لا يجوز التأخير إلا بشرط العزم[٤]. ولا يتصور العزم على الفعل مع التأخير، إلا إذا أخر إلى أمد لا يغلب على ظن الهلاك إليه. فلو ظن أنه يموت في وسط الوقت، لم يجز له التأخير - على هذا الرأي - ويكون [عاصيا][٥] بذلك.

التعليق

(١) راجع ص: ٦٦٣ هامش: ٢ من هذا الجزء.

(٢) حقق البدخشي مذهب أبي حنيفة فقال: «القول بأن أبا حنيفة رحمه الله لم يجوز تأخير الحج من سنة إلى سنة في حق الشيخ والشاب، إذ البقاء إلى السنة لا يغلب على الظن. أقول: المشهور بين الحنفية أن هذا قول أبي يوسف، حيث ذهب إلى أنه تتعين الأشهر من العام الأول للأداء، كآخر وقت الصلاة لها، حتى لو أخر عنه يأثم، وإن أدرك العام الثاني، خلافا لمحمد - رحمه الله، فإن عنده يجوز التأخير إلى الثاني والثالث وغيرهما، إلا إذا غلب الظن الفوات إذا أخر بأمارات، فإنه إذا أخر حينئذ ومات أثم، بخلاف ما إذا مات فجأة، فإنه لا يأثم». راجع شرح البدخشي (٩٢/١وما بعدها). وانظر أصول السرخسي (٤٢/١ - ٤٤). وفواتح الرحوت (٣٨٧/١). وانظر في نسبة هذا القول إلى أبي حنيفة: المستصفى (٧١/١).

(٣) ذكر ذلك الغزالي في المستصفى (٧١/١). وقال الأسنوي: «وأما ما قاله - يريد الرازي - في حق الشيخ فممنوع، بل جوز أصحابنا التأخير مطلقا، وجعلوا التفصيل بين الشيخ والشاب وجها ضعيفا في العصيان بعد الموت. وصححوا أنه يعصي مطلقا، وقيل بهذا التفصيل». راجع شرح الأسنوي (٩٢/١).

(٤) راجع ص: ٦٦٣ هامش: ٢ من هذا الجزء.

(٥) في ت، م: مرضيا.

فلو أخر ثم لم يمت، فإذا وقع الفعل، فهل يكون الفعل قضاء[1]؟ [وإنما][2] قال القاضي: يكون قضاء، لأنه يقيد الوقت في حقه بغلبة ظنه، فيكون هذا كل الوقت في حقه، وإن كان بعض الوقت في حق غيره[3]. وكذلك يلزم عليه إذا غلب على ظنه أنه يموت قبل سنة أخرى، ووجب عليه الفور، فلم يفعل، ولم يمت، ووفق للعمل، فالذي يقتضيه قول القاضي أنه قضاء، وكذلك يقول في كل واجب تعين البدار إليه، فلم يبادر، ثم فعل، فيجيء على أصل القاضي أنه قضاء. والرأي الحق عندنا أنه أداء[4].

ولننبه هنا على دقيقة، وهي أن كل فعل يتلقى وجوبه من الدليل الأول، من غير حاجة إلى دليل جديد، ويقع الفعل موافقا لذلك الطلب، فهو أداء. وكل فعل افتقر المكلف في إيقاعه طاعة إلى خطاب جديد، تداركاً لفوات متعلق الطلب الأول، فهو قضاء[5]. فعلى هذا من غلب على ظنه أنه يموت قبل

التعليق

(١) ترجمة المسألة: إذا ظهر كذب ظن المكلف ولم يمت، وفعل العبادة في وقتها، فالجمهور على أنه أداء. وقال القاضي: إنه قضاء. راجع المسألة في: المستصفى (٩٥/١). وإحكام الآمدي (٨٢/١). وشرح العضد وحواشيه (٢٤٣/١). والتقرير والتحبير (١٢٥/٢). ومسلم الثبوت وشرحه (٨٧/١). وشرح الكوكب المنير (٣٧٢/١).

(٢) في م، ت: وإذا.

(٣) وجهة نظر القاضي أن وقت الوجوب صار مضيقا بحسب ظنه، لأنه لما ظن الموت، تعين الأداء قبله، فما فعله بعد كذب الظن، يكون قضاء. وانظر المراجع السابقة في توجيه مذهب القاضي رحمه الله.

(٤) قال العضد رحمه الله: «ولا خلاف معه ـ يريد القاضي ـ في المعنى، إلا أن يريد وجوب نية القضاء، وهو بعيد، إذ لم يقل به أحد. إنما النزاع في التسمية. وتسميته أداء أولى، لأنه فعل في وقته المقدر له شرعا أولا.. كما إذا اعتقد انقضاء الوقت قبل الوقت وأخر، فإنه يعصي، ثم إذا ظهر خطأ اعتقاده وأوقعه في الوقت، كان أداء اتفاقا. ولا أثر للاعتقاد الذي قد بان خطؤه، فكذا ههنا». راجع شرح العضد (٢٤٣/١).

(٥) راجع في هذه الدقيقة المستصفى (٩٥/١، ٩٦).

ومما تمسك به أصحاب الفور النهي على النسق المقدم في مسألة التكرار، فقالوا: النهي يتنجز مقتضاه، فليكن الأمر في معناه. وقد سبق الكلام على النهي.

والذي نجدده الآن أن الخوض في هذه المسألة مشروط بالتوافق على أن الصيغة لا تقتضي استغراق الأوقات. وإذا كان كذلك، فالنهي بالاتفاق يقتضي الاستغراق، (٤١/ب) فكيف يتجه تنزيل الأمر على النهي؟

الشرح

(٥٣/ب) عام آخر جديد، ولم يحج عصى، من جهة عزمه على ترك الواجب. فإذا لم يمت، فهو مطالب بالحج بخطاب الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾[1]، فلا يكون قاضيا بحال.

قال الإمام: (**ومما تمسك به أصحاب الفور، النهي على النسق [المتقدم]**[2] **في مسألة التكرار**) إلى قوله (**وشرطنا قبض الكلام بعد الوضوح، وإعداد جمام التقرير للمشكلات. فهذا منتهى مسلك أصحاب الفور**)[3]. قال الشيخ: قوله واضح كله، غير مفتقر إلى زيادة إلا وجها واحداً، وهو قوله: (**فالنهي بالاتفاق يقتضي الاستغراق**)[4]. ليس هذا قول جميع الأصوليين. وقد خالف في ذلك بعض الناس[5]، وقال: النهي أيضاً لا يقتضي الانكفاف مطلقا. ولو قال له: لا تفعل كذا. حَسُنَ أن يقول: انتهائي أبداً أم مرة واحدة؟ ولكن

التعليق

(١) الآية (٩٧) من سورة آل عمران.

(٢) في البرهان: المقدم.

(٣) راجع البرهان (٢٤١/١س: ٩ ـ ص: ٢٤٢س: ١٠).

(٤) المرجع السابق (٢٤٢/١س: ٢).

(٥) منهم الباقلاني والفخر الرازي. راجع شرح تنقيح الفصول ص: ١٦٨. والمسودة: ٨١. وشرح الأسنوي (٥٣/٢). وفواتح الرحموت (٤٠٦/١).

ومما تعلق به [المتكلفون][١] أن قالوا: يجب الاعتقاد على الفور، فليكن الامتثال كذلك. وقد أوضحنا أن الاعتقاد أمر كلي، لا اختصاص له بصيغة خاصة، وإنما هو حكم جملي يتعلق بطريق الشريعة، وتصديق منهيها [صلوات الله عليه وسلامه][٢]، وهو يجري في الأمر المقيد بجواز التأخير، كما سبق.

وشرطنا قبض الكلام بعد الوضوح، وإعداد جمام التقرير للمشكلات. فهذا منتهى مسلك أصحاب الفور.

الشرح

الصحيح أن النهي المطلق يقتضي (٢٢/ب) الاستغراق(٣).

وقد أشار إليه الإمام فيما سبق، ولكنه لم يستوعب الكلام عليه(٤). إلا أنه قال: (**[والقول]**(٥) **الكافي فيه أن الإثبات يختص بثابت، والنفي لا اختصاص له، [فكان]**(٦) **الجنس كالشخص في حقه**)(٧). ولنبسط القول فيه ههنا بعض البسط، فنقول: قد اختلف الناس في معنى قول القائل: لا تقم. فذهب كثير من الناس إلى أن معناه: لا يوجد منك قيام. فـ«لا» حرف نفي، فإن دخلت على اسم منكر، كانت نفيا، وإن دخلت على فعل، سميت حرف نهي. والمراد: نفي المصدر بواسطة إشعار الفعل به. فيكون التقدير: لا يوجد منك قيام.

التعليق

[١] في خ: المتكلمون.

[٢] ساقطة من خ.

(٣) وهو قول الجمهور. راجع إحكام الآمدي (٢/٥٣). وشرح العضد (٢/٩٨وما بعدها). وحاشية البناني (١/٣٩١). والقواعد والفوائد: ١٩١. وشرح الكوكب المنير (٣/٩٦). والمراجع السابقة.

(٤) انظر البرهان (١/٢٤٠س: ٧ ـ أخير).

(٥) في البرهان: والقدر.

(٦) في م، ت: لكان. والمثبت من البرهان.

(٧) انظر البرهان (١/٢٣١س: ٣ ـ ٥).

وهو لو قال ذلك، لدخل في باب النكرة المنفية بـ«لا» نحو: فلا رجل في الدار[1]. وقد ذهب إلى هذا كثير من المعتزلة[2]. وهو اختيار القاضي أنه يصح طلب النفي. ولعل هذا [بناه][3] على القول بصحة تعلق القدرة بالإعدام[4].

وقال قائلون: لا يصح أن يكون النفي مطلوبا لأنه يتعلق بشيء. و«لا تفعل» عدمٌ، وليس بشيء[5]. ولا يصح الإعدام بالقدرة[6]. قالوا: والمنتهى بالنهي مثاب، ولا يثاب إلا على شيء[7].

والنظر في المسألة يتعلق بالبحث عن متعلق التكليف[8]. والذي اختاره حذاق الأصوليين أن متعلقه أفعال المكلفين[9].

وقد بينا أن هذا تجوز[10]، والمراد ما يصح أن يكون فعلا، والنفي لا

التعليق

(١) راجع أحكام «لا» في مغني اللبيب (١/٢٦٢ - ٢٨٠). وراجع ص: ٥٦٤ من هذا الجزء.

(٢) الذي حكاه الآمدي وغيره، أن الخلاف في المسألة مع أبي هاشم: انظر الإحكام (١/١١٢). وشرح العضد (٢/١٤). وشرح الكوكب المنير (١/٤٩٣). وشرح المحلي وحاشية البناني عليه (١/٢١٥).

(٣) في م، ت: بنا.

(٤) راجع: إحكام الآمدي (١/١١٢). وشرح العضد (٢/١٤).

(٥) راجع المستصفى (١/٩٠). والمسودة: ٨٠. وفواتح الرحموت (١/١٣٢). ونزهة الخاطر (١/١٥٦).

(٦) يريد إن القدرة لا بد لها من أثر عقلا، والعدم لا يصلح أثرا، لأنه نفي محض وعدم صرف. قاله العضد (٢/١٤).

(٧) راجع المستصفى (١/٩٠).

(٨) ويتفرع عن هذه المسألة قاعدة: هل الترك من قسم الأفعال أم لا؟ راجع القواعد والفوائد الأصولية: ٦٢.

(٩) انظر المستصفى (١/٩٠). وإحكام الآمدي (١/١١٢). وشرح العضد (٢/١٣). وشرح المحلي وحاشية البناني عليه (١/٢١٣).

(١٠) راجع ص: ٣٥٠، ٣٥١ من هذا الجزء.

الشرح

يصح أن يكون فعلا، وكذلك الانتفاء[1]. فإذا [انبنى][2] الأمر على المذهب الأول، في أن النفي مطلوب، وهو متعلق النهي، واستقر أن أصل المصادر التنكير، اتضح جدا أن يكون النهي على العموم، إلا أن يدل دليل على الاختصاص، وضده الأمر بالظاهر عند الاستغراق، إلا أن يقوم دليل على خلاف ذلك[3].

وإن فرع على المذهب الثاني، وهو الصحيح، رجع النهي إلى طلب الترك، فيشق على هذا التقدير كونه مستغرقا. ولكن يقرر الكلام من وجه آخر، فيقال: لا يعدل العربي عن قوله «لا تسكن» طالبا لمطلق الحركة، فإنه يكون مطَوِّلا، من جهة دخول الحرف الزائد، ومن جهة أنه لم يذكر حقيقة المطلوب، فحمل الأمر على أنه طلب حركة يحصل عندها نفي السكون، ولا اختصاص في النفي، [فلزم][4] [بذلك][5] عموم النفي بهذا التقرير. والله المستعان. [وكلامه][6] في بقية الطريقة بيِّن، لا يفتقر إلى زيادة[7]. وقد تقدم الإرشاد إليه قبل هذا[8].

قال الإمام: (فأما من لم ير الفور، وجوَّز (٥٤/أ) التأخير: فمن مسالكهم

التعليق

(١) وجه ذلك: أنه لو كان نفي الفعل مكلفا به، لكان مستدعى حصوله، متصورا وقوعه، ولا يمكن ذلك، لأنه غير مقدور، ولأنه نفي محض. راجع شرح الأسنوي (٥٥/٢). وشرح الكوكب المنير (٤٩٣/١).

(٢) في م: بيننا.

(٣) راجع ص: ٦٧٧ هامش: ٥ من هذا الجزء.

(٤) في م: فيلزم. والمثبت من ت.

(٥) في ت: ذلك. والمثبت من م.

(٦) في ت: فكلامه.

(٧) راجع البرهان (٢٤٢/١س: ٤ ـ ١٠).

(٨) راجع ص: ٦٦٠ ـ ٦٦٥ من هذا الجزء.

[أبو بكر رحمة الله عليه][1] معتمدا لنفسه في اختيار هذا المذهب. وذلك أنه قال: الأوقات يعبر بها عن حركات الفلك، واعتقاب طلوع الشمس وغروبها. وهذه المعاني لا تعلق للتكاليف بها، فإنها خارجة عن متعلق إرادات المكلفين. واعتقاد ارتباط تعلق الامتثال المتلقى من الصيغة المطلقة بها، بمثابة اعتقاد تعلق الامتثال المتلقى من الصيغة المطلقة بها، بمثابة اعتقاد تعلق الامتثال بتارات وحالات تطرأ، كالتغيم والإصحاء وغيرهما. فالوجه فهم الامتثال وقطعه عن الأوقات. فإن كان يجوز تقدير تعليق التكليف بها تصريحا وتقييدا، فيجوز فرض ذلك في التارات التي ذكرناها من التغيم والصحو. وربما عضَّد كلامه الذي استاقه في نفي تعيين الزمان بالمكان، فإن المكان لا يتعين، [وإن][2] كان الفعل يقع في مكان لا محالة، فليكن الزمان كذلك.

الشرح

ما ذكره القاضي معتمدا لنفسه) إلى قوله (فقد أبعد)(3). قال الشيخ: الذي ذكره القاضي من [الاحتجاج](4)، صحيح، وما أتى به استشهاداً، تقريب وتمثيل، من غير أن يقصد القياس والاستدلال. وإنما وسع المقال وضرب الأمثال.

والمقصود من الكلام: أن اللفظ لا تعرض له للأزمان بحال. والتقديم والتأخير إنما هو بالنسبة إلى الزمان، وذلك من ضرورات الأفعال، (٢٣/أ) لا من معقول التكليف، والزمان كالمكان من غير إشكال. وكما يصح أن يربط التكليف [بالزمان، كذلك يصح أن يربط بالمكان. ولكن إذا قصد ذلك الطالب،

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] في خ: فإن.

(٣) انظر البرهان (١/٢٤٢س: ١١ - ص: ٢٤٥س: ٦).

(٤) في ت، م: الاحتياج.

وقد تكلف بعض أصحاب (٤٢/أ) الفور وزعم أنه يتعين للامتثال المكان الذي يصادف المخاطب فيه الإمكان في أول الزمان. وهذا وإن كان كذلك، فهو ساقط من جهة أن هذا إنما يثبت لاعتقاد تعيُّن أول الزمان. وفي مفارقة المكان تأخير عن أول الزمان، فكان ذلك من حكم الزمان، لا من حكم المكان.

وهذا الذي ذكره رحمه الله بالغ في التخيل، وقد يكيع عنه من ليس بذي حظ وافر في التحقيق.

وسبيل مفاتحته بالكلام أن نقول: الابتدار إلى الامتثال، أو تجويز التأخير مما لا ينكر عدُّه من مقاصد الآمرين. ولذلك تنافس المنافسون.

ومن عدَّ النظر في هذا الفن من قبيل النظر في تقدير ارتباط الامتثال بالتغيم والإصحاء، فقد جانب الإنصاف، واستوطأ مركب الاعتساف. وهذا لا خفاء به قبل الخوض في المحاجة، وحلِّ ما موَّه به.

الشرح

فعليه التعريف بنصب الدليل، وإلا كان ذلك][1] من قبيل التكليف بالمستحيل. وكون القاصد يريد ذلك، لا ينكر على الجملة، وليس الحق إلا ما قاله القاضي رضي الله عنه[2].

وقوله: **(ومن عَدَّ النظر في هذا الفن من قبيل النظر في الغيم والإصحاء)**[3] إلى آخر كلامه. ليس فيه تحقيق، فإن القاضي إنما يسوِّي بين هذه الأمور، بالنظر إلى قصور إشعار اللفظ عن هذه الجهات كلها. وهذا

التعليق

(١) ما بين [ ] ساقط من م.

(٢) وقاله أيضاً الشيرازي في التبصرة: ٥٣. والباجي في إحكام الفصول: ٢١٢. والغزالي في المستصفى (٩/٢).

(٣) انظر البرهان (٢٤٣/١س: ٥، ٦).

ثم الذي يخطر له ما ذكرناه من البدار ونقيضه، قد لا يخطر له الوقت والزمان وحقيقتهما. فاستبان أن ما ذكره ليس بالمرضي في مساق التحقيق. ويطرد في عرف المتخاطبين البحث عما ذكرناه، ويبعد البحث عما استشهد به من الحالات والتارات. فكان تقدير مبادرة الامتثال في حكم غرض من الآمر، يفرض فهمه والإحاطة به، من غير نظر في الوقت.

ثم القول الحق فيه أن الأمر اقتضاء ناجز، والمقتضى مطلوب على الوجوب. وحق الوفاء بالطلب التنجيز مع الإمكان. فمن أراد مداراة هذا بالإيهام بذكر الأوقات وخروجها عن الإرادات، فقد أبعد.

الشرح

بالإضافة إليها دلالة على جهة واحدة في القصور وعدم التعرض لشيء منها، فيجب فهم مدلول اللفظ، وقطعه عن الأوقات كلها.

لكنا نقول للقاضي: إذا عقل عندك تعلق الطلب بالفعل من غير نظر إلى زمان، فأي حاجة مع هذا إلى تقدير عزم يكون بدلا من الفعل، وقد ربط الطالب طلبه بالفعل، معرضا عن جميع الأزمنة(١)؟ وهذا غير مستنكر عرفا وعقلا. فالوجه كما قال: فهم الامتثال وقطعه عن الأزمنة على الإطلاق، إلا](٢) أن يتعرض لها [الطالب](٣)، وينصب عليها دليلا.

وقوله: (**فالقول الحق في ذلك: أن الأمر اقتضاء ناجز، فليقتض الوفاء الناجز**)(٤). كلام ضعيف، ومن العجب ادعاؤه كونه حقا مع اعترافه بعد هذا

التعليق

(١) انظر جواب الشارح عن هذا في ص: ٦٦٣ هامش: ٤ من هذا الجزء.

(٢) في م: وإلا.

(٣) في ت، م: الطلب.

(٤) راجع البرهان (١/٢٤٥س: ٣ - ص: ٢٤٦س: ٢، ٣).

ومما تمسك به الفقهاء الصائرون إلى أن الامتثال هو المطلوب في أي (٤٢/ب) وقت فرض، أن قالوا: إن الأمر يمثل بالبر في اليمين. وإذا قال القائل: لأدخلن الدار، لم يتعين لإقسامه الوقت الأول. ولكن مهما فرض الدخول، كان برا. وقد أوضحنا أن هذا المسلك مدخول، فإنه قياس لفظ على لفظ مع العلم بتغاير معاني الصيغ، وتفاوت قضاياها عند تغاير محالها.

ثم قول القائل: لأدخلن الدار، في حكم وعد مؤكد بالقسم. والأمر طلب ناجز، فليقتض الوفاء الناجز. وهذا وإن كنت لا أرضاه، فلم أورده معتمدا عليه، وإنما ذكرته لإظهار إمكان تخيل الفرقان بين الصيغتين.

الشرح

(بأنه لا يستقل [بإثبات][1] غرض، فإن الطلب ليس مجحودا)[2]. ومعنى قوله: (إنه طلب ناجز)[3]. أي توجه الطلب على المكلف في الحال. وهذا مسلَّم من غير إشكال. قال الشيخ: كلام القوم صحيح، وما ذكره الإمام ضعيف. وبيان صحته: التمسك [بأن][4] القائل إذا قال: «افعل»، فقد ألزم غيره الفعل، غير متعرض للأزمنة. وإذا التزم الفعل، فقد التزمه أيضاً، مع قطع النظر عن أزمنة الفعل. وقد تقدم تقرير هذا في طريق القاضي[5]. وإيراد الالتزام على الإلزام، لم يكن على جهة القياس، وإنما المراد أن الملتزم والملزم جميعا، لم يتعرضا

التعليق

(١) في م: إثبات. والمثبت من البرهان.
(٢) نفس المرجع (٢٤٧/١س: ٣، ٤).
(٣) المرجع نفسه (٢٤٦/١س: ٦).
(٤) في م، ت: أن.
(٥) راجع ص: ٦٨٢ هامش: ٢من هذا الجزء.

فأما من قال من أصحاب الوقف: إن من بادر إلى إيقاع الفعل المطلوب، لم يقطع بكونه ممتثلا، فهذا مجاحدة، وخروج عن حكم اللسان بديهة وضرورة، فإن من أطلق الصيغة، ولم تثبت قرينة تقتضي التأخير، فالمخاطب إذا ابتدر عُدَّ مسارعا إلى الطاعة، وكان ممتثلا قطعا. ومن أنكر هذا، فهو ملتحق بمن يعاند في مظان الضرورات.

فالذي يجب القطع به أن المبتدر ممتثل، والمؤخر عن أول زمان الإمكان لا يقطع في حقه بموافقة ولا مخالفة، فإن اللفظ صالح للامتثال، والزمان الأول وقته ضرورة، وما وراءه لا تعرض له.

الشرح

للأزمنة، فإن [قصدا][1] إليها، فلينصبا الدليل الدال عليها. فيقول الملزم: «افعل غدا»، فإذا وقع التقييد بذلك، لم يثبت الامتثال، ولا الخروج عن الالتزام بالتأخير عن ذلك الزمان.

قال الإمام: (**فأما من قال من أصحاب الوقف: إن من بادر إلى إيقاع [الفعل][2] المطلوب، لم يقطع بكونه ممتثلا**) إلى قوله (**في مظان الضروريات**)[3]. قال الشيخ: [ﷺ][4]: الأمر على ما قاله من لزوم القضاء بامتثال المبادر لاقتضاء الطلب للفعل، ودلالة الصيغة عليه، وعدم التعرض لأزمنة الفعل، وصحة نسبة الفعل الواقع في أول الوقت إليه، ولا معنى لوقوع الفعل طاعة إلا من جهة موافقته للطلب.

قال الإمام: (**والذي يجب القطع به**) إلى قوله (**فإن اللفظ** (٥٤/ب) **لا**

التعليق

(١) في ت: قصد. والمثبت من م.

(٢) ساقطة من م.

(٣) انظر البرهان (٢٤٦/١س: ٥ ـ ١٠).

(٤) ساقطة من م.

فإن قيل: قد أجريتم في أثناء الكلام لفظة واقعة، إذ قلتم: إن [الطلب][١] ناجز. قلنا: لا يستقل هذا الكلام بإثبات غرض، فإن الطلب ليس مجحودا، وإنما محل التردد أنه طلب مقتضاه إيقاع المطلوب [ناجزا، أو هو طلب مرسل، مقتضاه إيقاع المطلوب][٢] (٤٣/أ) في أي وقت كان؟ ومن ظن أنه يسلم له أن الأمر طلب إيقاع ناجز، فقد طمع في تسليم المسألة من غير دليل.

وإذا نجزت المباحثة عن هذه المآخذ، فالذي أقطع به: أن المطالب مهما أتى بالفعل، فإنه ـ بحكم الصيغة المطلقة ـ موقع المطلوب. وإنما التوقف في أمر آخر، وهو أنه إن بادر، لم يعص، وإن

الشرح

اختصاص له بوقت)(٣). قال الشيخ [أيده الله](٤): أما قوله: (إن المطالب (٢٣/ب) [مهما](٥) أتى بالفعل، فإنه بحكم الصيغة ممتثل)(٦). فالأمر على ذلك، وهو اختيارنا واختيار القاضي أيضاً، وقد بينا وجهه(٧). وأما التوقف في المؤخر، فلا وجه [له](٨)، لما قررناه من وجوب الافتقار في الطلب [إلى](٩) ما دل عليه اللفظ، واللفظ لم يفتقر في دلالته [إلى](١٠) زمان، ولم يتعرض له

التعليق

[١] في خ: المطلب.

[٢] ما بين [ ] ساقط من خ.

(٣) انظر البرهان (١/٢٤٦س: ١٠ ـ ص: ٢٤٨س: أخير).

(٤) ساقطة من م.

(٥) في م: مهمى.

(٦) راجع البرهان (١/٢٤٧س: ٩).

(٧) راجع ص: ٦٤٤، ٦٧٢ هامش: ٢، و ص: ٦٨٤ من هذا الجزء.

(٨) ساقطة من ت.

(٩) في ت، م: على.

(١٠) في ت، م: على.

أخر، فهو مع التأخير ممتثل لأصل المطلوب، [وهل][1] يتعرض للإثم بالتأخير؟ ففيه التوقف.

وأما وضع التوقف في أن المؤخر، هل يكون كمن يوقع ما طلب منه وراء الوقت الذي يتأقت به الأمر، حتى لا يكون ممتثلاً أصلاً؟

الشرح

بحال(٢). وإذا أمكن الطلب من غير نصب دليل عليه، لزم من ذلك التوقف في المبادر أيضاً، لاحتمال أن يكون المقصود التأخير، وهو تمام هذا المذهب(٣).

ثم أيضاً يلزم منه التوقف في أصل الامتثال، لأنه يمكن أن يقول، ويضمر مبادراً، ويصح أن يقال: «افعل وبادر». فعلى التقدير الأول، يخرج المؤخر عن كونه ممتثلاً. وعلى التقدير الثاني، لا يخرج عن كونه ممتثلاً. وإذا تحقق استواء الأمرين بالنظر إلى اللفظ، لم يكن سبيل إلى تعيين أحدهما بالتحكم(٤).

وما اعتذر به الإمام من (**أن اللفظ الدال على الطلب لا اختصاص له بزمان**)(٥). يحقق إبطال الوقف في المؤخر على كل حال(٦).

التعليق

[١] في خ: وهو.

(٢) راجع ص: ٦٤١ هامش: ١من هذا الجزء.

(٣) راجع ص: ٦٤٤ من هذا الجزء. وقال المقترح في مناقشة الإمام في التوقف: «يقال له: البدار لا يخلو: إما أن يكون صفة الفعل وقيداً، وإما أن يكون مطلوباً مستقلاً. فإن كان صفة للفعل، فينبغي إذا أخَّر أن يقطع بعصيانه، وإن كان مطلوباً مستقلاً، فهو واجب. فلا معنى للوقف، بل ينبغي أن يقطع بأنه يعصي». راجع النكت: (٤٢/ب).

(٤) هذا تقرير مذهب الإمام في الوقف.

(٥) انظر البرهان (٢٤٨/١س: ٢).

(٦) قال الغزالي رحمه الله: «لا معنى للتوقف في المؤخر، لأن قوله: اغسل هذا الثوب مثلاً، لا يقتضي إلا طلب الغسل، والزمان من ضرورة الغسل، كالمكان، وكالشخص في القتل والضرب، والسوط والسيف في الضرب، ثم لا يقتضي الأمر بالضرب مضروباً مخصوصاً، ولا سوطاً ولا مكاناً للأمر، فكذلك الزمان، لأن اللافظ ساكت=

فهذا بعيد؛ فإن الصيغة المطلقة مسترسلة، [ولا اختصاص][١] لها بزمان؛ وعن هذا أجمع المسلمون على أن كل مأمور به بأمر مطلق، [إن لم][٢] يجز تأخيره، [فقد امتثل][٣]. فإذا فرض تأخيره، ثم إقامته، فليس ما أقيم مقضياً [قضاءً][٤]، وإنما هو مؤدى. حتى كأن الذي يوجب الفور يقدر للأمر غرضين: أحدهما - إيقاع المطلوب، والثاني - البدار به. ولن يبلغ الزمان الأول في الإمكان مع اعتقاد الفور والبدار فيه، مبلغ الوقت المؤقت في صيغة اللفظ، وهذا واضح بيِّن، لا إشكال فيه.

[وكأن][٥] هذه الطريقة التي استقر عليها الاختيار تجمع محاسن المذاهب كلها. [من][٦] النظر إلى استرسال اللفظ، وتوقع اللوم والقطع بالامتثال للمبادر، ورد التوقف إلى اللوم في التأخير، مع القطع بوقوع الفعل مهما وقع امتثالا؛ فإن اللفظ لا اختصاص له بوقت معين.

الشرح

[وأما قوله](٧): (أجمع المسلمون على أن كل مأمور به بأمر مطلق، إن لم يجز تأخيره، فإذا فرض تأخيره ثم إقامته، فليس ما أقيم مقضياً، وإنما هو

التعليق

= عن التعرض للزمان والمكان، فهما سيان». راجع المستصفى (٩/٢). وراجع ص: ٦٤١ هامش: ١من هذا الجزء.

[١] في خ: لا اختصاص.

[٢] في خ: وإن لم.

[٣] ساقطة من خ.

[٤] ساقطة من خ.

[٥] في خ: فكأن.

[٦] في خ: في.

(٧) في م: قال الإمام.

مسألة لفظية (٤٣/ب)

ذهب القاضي [أبو بكر رحمه الله][١] في جماعة من الأصوليين إلى أن المندوب إليه مأمور به، والندب أمر على الحقيقة. وذهب بعض الفقهاء إلى أن الأمر: ما يقتضي الإيجاب.

الشرح

مؤدى)[٢]. فليس الأمر كذلك في ادعاء الإجماع. وقد ذهب بعض الناس[٣] إلى أنه لا يكون [ممتثلاً][٤] بحال، وهذا هو الذي يقتضيه قول من يعتقد أن الأمر على الفور، باعتبار وضع اللغة. فعلى هذا لو قال له: «افعل على الفور» وأخَّر، لم يكن ممتثلاً. وكذلك إذا كان مقتضى اللفظ ذلك. نعم. لما غلب في الشرع قضاء المؤقتات بعد ذهاب الأوقات، ظن ذلك من مقتضى الطلب الأول. وسيأتي هذا في مسألة أخرى[٥]، إن شاء الله[٦].

قال الإمام [رحمه الله][٧]: (**مسألة لفظية: ذهب القاضي[٨] في جماعة من الأصوليين إلى أن المندوب إليه مأمور به**)[٩] إلى آخر المسألة. قال الشيخ: الذي ذهب إليه القاضي هو الصحيح. والحد الذي ذكره الإمام [للأمر][١٠] يتناول الندب، لأن الأمر: هو القول المقتضي الطاعة بالفعل. هذا حده عنده[١١]. وفاعل

التعليق

[١] ساقطة من خ.
(٢) انظر البرهان (١/٢٤٨س: ٣ ـ ٦).
(٣) راجع ص: ٦٧٥ هامش: ٣ من هذا الجزء.
(٤) في م: امتثالاً.
(٥) انظر ص: ٧٢٤ من هذا الجزء.
(٦) في م زيادة: تعالى.
(٧) ساقطة من م.
(٨) في البرهان: القاضي أبو بكر رحمه الله.
(٩) انظر البرهان (١/٢٤٩س: ١ ـ ص: ٢٥٠س: ٣).
(١٠) في م، ت: الأمر.
(١١) انظر البرهان (١/٢٠٣س: ٣).

قال القاضي: المندوب إليه طاعة، ولم يكن طاعة لكونه مراداً لله تعالى؛ فإنا لا نمنع أن لا يريد الله [تعالى][١] طاعة زيد ويأمره بها، ويريد عصيانه وينهاه عنه؛ فلا يتلقى كون الشيء طاعة من الإرادة، على مذهب أهل الحق. فلم يبق إلا كونه مأموراً به.

وهذا الذي ذكره القاضي [رحمه الله][٢] رام به مسلك القطع، وليس الأمر على ما ظنه؛ فإنه يتجه أن يقال: المندوب إليه طاعة، من حيث كان مقتضى ممن له الاقتضاء، فمن أين يلزم أن كل اقتضاء أمر؟

الشرح

المندوب مطيع. وإذا وجد الحد، فكيف يتخلف المحدود؟ وأيضا فإنه شاع في ألسنة العلماء أن الأمر ينقسم إلى أمر إيجاب وأمر استحباب. وما شاع أنه انقسم إلى أمر إباحة وأمر إيجاب(٣). وقد قدمنا أن «افعل» الذي هو لفظ الأمر، إنما يقتضي الطلب من غير زيادة(٤).

وأما قول الإمام: إنها مسألة لفظية(٥). إن أراد أنه لا فائدة لها في الأصول، فليس بصحيح. وإن أراد أن البحث [فيها](٦) يتعلق باللغة، فالأمر على ما قال. وبيان الحاجة [إليها](٧) في الأصول أنه إذا قال: أمرتكم، أو أنتم مأمورون. إن قلنا: إن لفظ الأمر يختص بالوجوب، كان اللفظ ظاهرا في ذلك، حتى يقوم دليل (٢٤/أ) على خلافه. وإن قلنا: إنه متردد بينهما، لزم أن يكون

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] ساقطة من خ.

(٣) قاله الغزالي في المستصفى (٧٥/١).

(٤) راجع ص: ٦٣٢ هامش: ٥ من هذا الجزء.

(٥) انظر البرهان (٢٤٩/١س: ١ ـ ص: ٢٥٠س: ٣).

(٦) في ت، م: فيما.

(٧) ساقطة من م.

وهذه المسألة ليس فيها فائدة وجدوى من طريق المعنى؛ فإن الاقتضاء مسلم، وتسميته أمراً يؤخذ من اللسان، لا من مسالك العقول. ولا يمكن جزم الدعوى على أهل اللغة في ذلك، فقد يقول القائل: ندبتك وما أمرتك، وهو يعني ما جزمت عليك الأمر. وقد يقول: أمرتك استحباباً.

فالقول في ذلك قريب، ومنتهاه آيل إلى اللفظ[١].

الشرح

مجملا(٢). وهذه المسألة خولف فيها من وجهين:

أحدهما ـ البحث العقلي، هل وجد في الندب حقيقة الأمر؟

والثاني ـ هل يسمى الندب أمرا؟ وهذا بحث لغوي. وقد نوزع في الأمر الأول. فقال الإمام فيما سبق: (**والندب من ضرورته تخيير في الترك يفوت جزم الطلب**)(٣). وهذا هو الذي حمل من صار إلى أن المندوب إليه غير مأمور به(٤). وهذا (٥٥/أ) عندنا غير صحيح، والمندوب إليه [مطلوب](٥) طلبا

التعليق

[١] في خ زيادة: والله أعلم.

(٢) قال المقترح تعليقا على كلام الإمام في كون هذه المسألة لا فائدة فيها، قال: «بل فيها فوائد جمة، من طريق المعنى، وذلك أن الأمر إذا كان مترددا بين الوجوب والندب، فقد يقول القائل عند سماعه أمرا ما: أنا متوقف، ولا أحكم بشيء. كما قال القاضي في المسائل المتقدمة. ولو قدرنا أن الأمر يختص بالوجوب لا غير، لفهم المكلف عند سماع الصيغة ذلك، ولم يتوقف في شيء، وهذه فائدة عظيمة». راجع النكت (٤٢/ب وما بعدها).

(٣) انظر البرهان (٢٢/١س: ٨). وراجع ص: ٦٣١ هامش: ٦ من هذا الجزء.

(٤) أي حقيقة، بل مأمور به مجازا. انظر هذا القول وأدلته في: المستصفى (٧٥/١). وإحكام الآمدي (٩١/١). وحاشية السعد على العضد (٤/٢). والمسودة: ٦. والقواعد والفوائد: ١٦٤. وفواتح الرحموت (١١١/١).

(٥) في ت: مطلوبا. والمثبت من البرهان.

مسألة: ذهب بعض أئمتنا [رحمهم الله][1] إلى أن الأمر بالشيء، نهي عن أضداد المأمور به، وهؤلاء قدروا عين الأمر نهياً، وزعموا أن اتصافه بكونه أمراً نهياً، بمثابة اتصاف الكون الواحد بكونه قرباً من شيء بعداً من غيره.

الشرح

محققا، لا تخيير فيه بوجه(٢). فإن التخيير: عبارة عن استواء الفعل والترك، والتساوي بينهما بتسوية الشرع. على ما سيأتي في حد المباح(٣). وهذا المعنى غير موجود في المندوب إليه.

فإن قيل: بقيت له خيرة. [قلنا: خيرة](٤) من جهة الدواعي والصوارف، أو من جهة الشرع؟ الأول مسلَّم، والثاني ممنوع. وتسليم الأول [لا](٥) يضر في تحقيق الطلب، فإنه يتطرق إلى الواجب(٦). وقد قال الله سبحانه وتعالى في المحرمات: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾(٧). هذه خيرة باعتبار الطباع، لا باعتبار الشرع، فلا يمنع من تحقيق الطلب(٨).

قال الإمام: (مسألة: ذهب بعض أئمتنا(٩) إلى أن الأمر بالشيء نهي عن

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) راجع ص: ٣٣٧ هامش: ١ من هذا الجزء.

(٣) لم يتعرض الشارح لحد المباح، بل اكتفى بالتعقيب على الإمام في كونه تعرض لتعريف الأفعال دون الأحكام. راجع ص: ٢٧٥ هامش: ٣ من هذا الجزء. وكذلك ص: ٦٤٦ هامش: ٣.

(٤) ما بين [ ] ساقط من م.

(٥) ساقط من م.

(٦) راجع ص: ٣٣٧ هامش: ٣ في التعليق على هذا.

(٧) الآية (٢٩) من سورة الكهف.

(٨) راجع ص: ٣٣٧ هامش: ٢ من هذا الجزء.

(٩) في البرهان زيادة: رحمهم الله.

والذي مال إليه القاضي [رحمه الله][١] في آخر مصنفاته (٤٤/أ) أن الأمر في عينه لا يكون نهياً، ولكنه يتضمنه ويقتضيه، وإن لم يكن عينه.

ثم الذي ذهب إليه جماهير الأصحاب أن النهي عن الشيء أمر بأحد أضداد المنهي عنه، والأمر بالشيء نهي عن جميع أضداد المأمور به.

الشرح

أضداد المأمور به) إلى قوله (فلم [يستقم][٢] الحكم بأن قيام الأمر بالنفس مشروط بقيام النهي)[٣]. قال الشيخ: أكثر المتكلمين صاروا إلى أن الأمر بالشيء نهي عن ضده، وهو المنصور للقاضي وغيره من الأئمة[٤]. وهم إنما يقضون بذلك باعتبار الكلام القائم بالنفس[٥]. وما ذكره الإمام عن القاضي، فلم أره له صريحا، وإنما قد يشتمل كلامه على ذلك تلويحا[٦].

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) في ت: يستقيم.

(٣) انظر البرهان (٢٥٠/١س: ٤ ـ ص: ٢٥٢س: ٧).

(٤) راجع المسألة في التبصرة: ٨٩. والمعتمد (٩٧/١). والمستصفى (٨١/١). والوصول لابن برهان (١٦٤/١). وإحكام الآمدي (٣٥/٢). وشرح تنقيح الفصول: ١٣٥. وشرح العضد (٨٥/٢). والمسودة: ٤٩. وشرح الأسنوي (١٠٧/١). والقواعد والفوائد: ١٨٣. والتقرير والتحبير (٣٢٠/١). وشرح الكوكب المنير (٥١/٣).

(٥) بناء على أصلهم في كون الأمر والنهي لا صيغة لهما. راجع المسودة: ٤٩. والقواعد والفوائد: ١٨٣. وشرح الكوكب المنير (٥٢/٣).

(٦) يريد: القول بأن الأمر بالشيء ليس عين النهي، ولكنه يتضمنه ويستلزمه من طريق المعنى، لم يجده صريحا عن القاضي. وذكر الآمدي وابن حاجب وغيرهما أن هذا القول هو آخر أقوال القاضي ومختاره. راجع إحكام الآمدي (٣٥/١). وشرح العضد (٨٥/٢). وذكره الإمام أيضاً في البرهان (٢٥٠/١). وهو العمدة في النقل عن القاضي.

وأما المعتزلة فالأمر عندهم هو العبارة، وقول القائل: «افعل» أصوات منظومة معلومة، وليست هي على نظم الأصوات في قول القائل: «لا تفعل»، فلا يمكنهم أن يقولوا: الأمر هو النهي، فقالوا: الأمر بالشيء يقتضي النهي عن أضداده تضمنا، كما ذهب إليه القاضي. ولكن الأمر عند القاضي هو القائم بالنفس.

الشرح

وأما المعتزلة، فهم متفقون على نفي كلام النفس، صائرون إلى [أن][1] الكلام هو العبارات، فلم يمكنهم أن يقولوا: الأمر بالشيء نهي عن ضده[2]. فإن الألفاظ مختلفة لا مراء في اختلافها، فقالوا: إنه يقتضيه ويتضمنه، وليس يعنون بذلك إشعاراً لغوياً، وأمرا لفظيا فقط، فإنه لو كان كذلك، لأمكن أن يأمر بالشيء من لاينهى عن ضده. ولكن القوم قد قالوا: الأمر: قول القائل لمن دونه: «افعل» مع إدارات. على حسب ما قدمناه من مذاهبهم[3].

ومريد الشيء عندهم لابد أن يكون كارها لضده، فلزم أن يكون الآمر بالشيء ناهيا عن ضده، فيكون في اللفظ إشعار بصيغة أخرى، وفي الشرط تلازم باعتبار المعقول. هذا تفصيل مذهب القوم وتحصيله[4].

ولم يذكر الإمام مستند من قال: إن الأمر بالشيء نهي عن ضده، واقتصر في الرد عليهم على دعوى الضرورة، ونسبة القوم إلى مراغمة البديهة، وأن من خالفه سقطت مكالمته[5]. وزعم أن هذا كاف[6]. وكيف يرد على فحول النظار

التعليق

(١) ساقطة من ت.

(٢) وبناء على أصلهم في اعتبار إرادة الناهي، وليست معلومة. راجع المعتمد (١/٩٨). والمسودة: ٤٩. والقواعد والفوائد: ١٨٤. وشرح الكوكب المنير (٣/٥٢).

(٣) راجع ص: ٦١٩ هامش: ٥ من هذا الجزء.

(٤) انظر المراجع السابقة في تقرير مذهب المعتزلة.

(٥) راجع البرهان (١/٢٥١س: ٦ ـ ٩).

(٦) المرجع السابق.

ونحن نقول: أما من قال: إن الأمر هو النهي بعينه، فقوله عري عن التحصيل؛ فإن القول القائم بالنفس الذي يعبر عنه بـ«افعل» مغاير للقول الذي يعبر عنه بـ«لا تفعل». ومن جحد هذا سقطت مكالمته، وعُدَّ مباهتا. وهذا القدر كاف في إسقاط المذهب.

الشرح

وجماهير المتكلمين في أمر استمروا عليه خلفا عن سلف بمثل هذا القول الباطل[1]، والنسبة إلى جحد الضرورة؟ (٢٤/ب)

ثم إنه حمل عليهم غير ما قالوه، وهو أنه قال: (**من زعم أن القول القائم بالنفس الذي يعبر عنه بـ«افعل» هو القول الذي يعبر عنه بـ«لا تفعل» سقطت مكالمته**)[2]. والقوم لا يقولون هذا، وإنما يقولون: القول القائم بالنفس الذي هو «تحرك»، هو القول الذي هو «لا تسكن»، لا أنه القول الذي هو «لا تتحرك»[3].

التعليق

(١) الأولى بالشارح أن يلين العبارة، لأن الإمام رسم لنفسه منهجا في هذا الكتاب، وهو أنه ينزل المذاهب كلها منزلة النظر والاعتبار، غير متعصب لواحد منها. قال في البرهان (١/٥٩٥س: ٣، ٤): «.. وحقنا أن نحكِّم الأصول فيما نأتي ونذر، ولا نسلك بمسلك الحقائق ذبا عن مذهب». والشارح رحمه الله قد التزم هذا أيضاً في هذا الكتاب قال: «وقد التزمنا في هذا الكتاب الإنصاف وترك التعصب بحسب الإمكان». راجع ص: ٥٨٩ من هذا الجزء.

(٢) انظر البرهان (١/٢٥١س: ٧ - ٩).

(٣) قال العضد رحمه الله في تحرير محل النزاع: «قد اختلف في الأمر بالشيء، هل هو نهي عن الضد؟ وليس الكلام في هذين المفهومين، لتغايرهما لاختلاف الإضافة قطعا، ولا في اللفظ، إنما النزاع في أن الشيء المعين إذا أمر به، فهل ذلك الأمر نهي عن الشيء المعين المضاد له أو لا؟ فإذا قال: «تحرك»، فهل هو في المعنى بمثابة أن يقول: «لا تسكن»؟ قال السعد: «على قوله: (لاختلاف الإضافة إلخ): فإن الأمر مضاف إلى الشيء والنهي إلى ضده. ولا في اللفظ، لأن صيغة الأمر«افعل»=

وأما ما ذكره القاضي [رحمه الله][1] آخراً، من أن الأمر بالشيء ليس عين النهي، ولكنه يقتضيه، ويتضمنه، فليس يعني بهذا الاقتضاء الذي أطلقه المعتزلة، فإن ذلك الاقتضاء الذي ذكروه راجع إلى فهم معنى من لفظ مشعر به، وهذا لا يتحقق في كلام النفس؛ فإن ما يقوم بالنفس لا إشعار له بغيره، وإنما هو معنى في نفسه وذاته على حقيقته

الشرح

وقد استدل القاضي على ذلك بما سنذكره. وذلك أنه قال: إذا اتحد الفعل، لم يتصور تعدد الطلب، إذ المحل لا يقبل الامتثال. والقائل إذا قال: «تحرك» فله مطلوب، وهي الحركة. وإذا قال: «لا تسكن»، فله مطلوب، وقد امتنع أن يكون مطلوبه السكون، فإنه هو المنهي عنه. فإذا تعذر أن يكون السكون مطلوبا، وقد تحقق الطلب، وطلب لا مطلوب له محال. وإذا ثبت ذلك، وامتنع أن يكون السكون مطلوبا، ولا درجة بين الحركة والسكون، وجب أن تكون الحركة هي المطلوبة. ولا يصح أن يكون نفي السكون مطلوبا، لا بالنظر إلى حد الحكم، ولا بالنظر إلى نفي تكليف المحال، إما عقلا وإما شرعا، فلابد أن يكون المطلوب مما يصح فعله. ونفي السكون لا يتصور أن يكون فعلا بحال(2). نعم، الذي يصح أن يكون فعلا هو الحركة والسكون. وإذا بطل أن يكون

التعليق

= وصيغة النهي «لا تفعل». وإنما النزاع في الأوامر الجزئية المتعينة. ولهذا قيد الشيء بـ«المعين»، ليدل على أن الكلام في الجزئيات، بمعنى أن ما يصدق عليه أنه أمر بشيء، هل يصدق عليه أنه نهي عن ضده، أو مستلزم له بطريق التضمن أو الالتزام؟». راجع شرح العضد وحاشية السعد عليه (٢/٨٥). وانظر: حاشية العطار على شرح المحلي (١/٤٩٠).

[١] ساقطة من خ.

(٢) راجع تقرير دليل القاضي في المستصفى (١/٨١). والوصول لابن برهان (١/١٦٦). وإحكام الآمدي (٢/٣٧). وشرح العضد وحاشية السعد عليه (٢/٨٦).

«لا تسكن» طلبا للسكون، وجب أن يكون طلبا للحركة، التي هي ترك السكون.

ولهذا صار المتكلمون إلى أن النهي طلب الترك، والترك فعلٌ على الحقيقة(1). وقرره أيضاً بوجه آخر، وذلك أنه قال: قُرْبُ الحركة إلى جهة المغرب، هي بعينها بُعْدٌ عن المشرق، وشغل الجوهر بحيز انتقل إليه، [عين](2) تفريغه للحيز المنتقل عنه. كذلك ههنا طلب واحد، هو بالإضافة إلى السكون نهي، وبالإضافة إلى الحركة أمر(3). هذا تقرير كلامه، وهو في غاية الصعوبة، والانفصال عنه غامض. على ما سننبه عليه في آخر المسألة، إن شاء الله تعالى.

وأما الذي حكاه عن القاضي أخيراً، من أنه ليس عينه، ولكن يقتضيه ويتضمنه(4). فهذا المذهب ضعيف، ولا صبر له على مأخذ الأدلة(5)، فإنه على هذا الرأي يعترف بتعدد المتعلق، ثم يدعي وجوب الاقتران من جهة العقل بلا برهان. ولكن يمكن أن يكون مستنده في ذلك، من حيث الجملة، الالتفات إلى وجوب الوسائل، وتحريم الموانع، وهو لا يصح منه فعل الحركة، مع مانع السكون، فحرم السكون لأجل ذلك(6).

التعليق

(١) راجع ص: ٦٧٩ هامش: ٥ من هذا الجزء.

(٢) في ت: غير. وهو خطأ.

(٣) راجع في تقرير هذا الدليل المستصفى (٨١/١). وإحكام الآمدي (٣٧/٢). ونزهة الخاطر (١٣٥/١).

(٤) انظر البرهان (٢٥١/١س: ١٠).

(٥) هذا المذهب هو اختيار الشيرازي والسرخسي، والآمدي بشرط القول بتكليف المحال. انظر التبصرة: ٨٩. وأصول السرخسي (٩٤/١). وإحكام الآمدي (٣٦/٢). وانظر حاشية البناني (٣٨٦/١). وشرح الكوكب المنير (٥٣/٣).

(٦) هذه إحدى حجج القائلين بأن الأمر بالشيء يتضمن النهي عن ضده، وتقريرها: لا يتم الواجب، وهو فعل المأمور به، إلا بترك ضده، وهو إما الكف عن ضده، أو نفي=

وخاصيته. فالمعني بالاقتضاء على رأي القاضي: أن قيام الأمر بالنفس يقتضي أن يقوم بالنفس معه قول، (٤٤/ب) هو نهي عن أضداد المأمور به، كما يقتضي قيام العلم بالذات قيام الحياة بها، ولا

الشرح

وسنتكلم على هذه القواعد بعد هذا، إن شاء الله تعالى[١]. وهذا يتنزل على هذا الرأي منزلة الجوهر والعرض، لا يمكن انفصالهما بحال.

وقوله: (**إنه يتنزل منزلة الحياة والعلم**)[٢]. ليس كما قال، فإنه لو كان كذلك، لجاز وجود أحدهما دون الآخر[٣]. وهذا مما لا يصير إليه القاضي بحال، لأن له مذهبين:

أحدهما ـ اتحاد الطلب، فكيف على هذا أن يكون آمراً بالشيء من لا (٢٥/أ) ينهى عن ضده[٤]؟

والمذهب الثاني ـ التعدد مع التلازم عقلاً، فلا يصح أيضاً الانفصال بوجه، فكأن هذا [يشبه][٥] افتقار الجواهر إلى جنس [الأعراض][٦].

التعليق

= ضده. وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. فالكف عن الضد أو نفي الضد واجب. وهو معنى النهي عنه. راجع في هذا التقرير: التبصرة: ٩٠. والمستصفى (٨٢/١). وإحكام لآمدي (٣٦/٢). وشرح تنقيح الفصول: ١٣٦. وشرح العضد (٨٨/٢).

(١) راجع ص: ٧١٠ من هذا الجزء.

(٢) انظر البرهان (٢٥٢/١س: ٤).

(٣) هذه تتمة لتقرير دليل القاضي. وحاصله: أن الأمر بالشيء هو عين النهي عن ضده، لأن ذلك النهي إن كان هو غير الأمر، فإما أن يكون ضداً له، أو مثلاً أو خلافاً. لا جائز أن يقال بالمضادة، وإلا لما اجتمعا. وقد اجتمعا، ولا جائز أن يكون مثلاً، لأن المتماثلات أضداد. ولا جائز أن يكون خلافاً، وإلا جاز أحدهما دون الآخر كما في العلم والحياة. راجع في هذا التقرير: المستصفى (٨١/١وما بعدها). وإحكام الآمدي (٣٧/١). وشرح العضد (٨٦/٢).

(٤) راجع ص: ٦٩٤ من هذا الجزء.

(٥) في ت: الشبه. وهي غير واضحة في م.

(٦) في ت: العرض. والمثبت من م.

معنى لما قال غير هذا. وهذا باطل قطعاً؛ فإن الذي يأمر بالشيء قد لا يخطر له التعرض لأضداد المأمور به، إما لذهول، وإما لإضراب. فلم يستقم الحكم بأن قيام الأمر بالنفس مشروط بقيام النهي.

وإذا لاح سقوط المذهبين، انبنى عليه ما هو الحق المبين عندنا، وهو: أن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن أضداده، ونحن نخصص إثبات هذا المختار بذكر حقيقة المسألة. فنقول: الآمر بالشيء متردد

الشرح

[قوله][1]: (**فإن قيام الأمر بالنفس مشروط بقيام النهي**)[2]. قال الشيخ: إذا ثبت له[3] أن الآمر بالشيء، قد لا تخطر بباله أضداده من وجه، بطل المصير إلى اتحاد الطلب المتعلق بالحركة، الذي [هو][4] بعينه طلب ترك السكون، وبطل أيضاً التلازم من جهة العقل، بين الأمر بالشيء وبين النهي عن ضده[5].

ولكن [المتكلمين][6] لا يسلمون هذا، ويقولون: لا يتصور أن يأمر بالحركة من هو ذاهل عن السكون، فإن معقول الحركة: استقرار الجوهر في حيز بعد أن كان مستقراً في غيره، ونفس استقراره في الحيز الثاني سكون فيه[7]. فمن سلم أنه قد يأمر بالحركة من لا يخطر له السكون؟

قال الإمام: (**فإذا لاح سقوط المذهبين انبنى عليه ما هو الحق المبين عندنا**)[8] إلى آخر المسألة. قال الشيخ: عمدته في المسألة على صحة طلب

التعليق

(١) ساقطة من ت، م، والسياق يقتضيها.
(٢) انظر البرهان (٢٥٢/١س: ٧).
(٣) يريد الإمام رحمه الله.
(٤) ساقطة من ت، م.
(٥) يريد على القول بالذهول عن الضد يبطل مذهبي القاضي في اتحاد الطلب والتعدد.
(٦) في ت، م: المتكلمون.
(٧) انظر في تعريف الحركة: المواقف: ١٦٨. والتعريفات: ٨٤.
(٨) راجع البرهان (٢٥٢/١س: ٨ ـ ص: ٢٥٥س: ٥).

بين أن يكون ذاكراً لأضداده، وبين أن يكون ذاهلاً عنها، فإن كان ذاهلاً، فالذي قدمناه بالغ فيه، ولا خفاء بأن الذاهل عن الشيء غير عالم به، ويستحيل أن يقوم بالنفس قولٌ متعلق بالشيء مع الذهول عنه.

فأما إذا كان ذاكراً للأضداد، عالماً بأن الاتصاف بالشيء منها يمنع إيقاع المأمور به، فقد يتخيل المتخيل في هذه الحالة أنه يقوم بالنفس نهي عن أضداد المأمور به [مقتضى][١]، [فإذا][٢] كان كذلك،

الشرح

الحركة مع الذهول عن السكون(٣). وقد قررنا أن ذلك ممتنع، وحاصله راجع إلى طلب الشيء مع الذهول عنه، وذلك مستحيل(٤). نعم. قد لا تخطر بباله الجهات التي يقع السكون عليها، من نوم أو جلوس أو غيره(٥). فأما الغفلة عن السكون (٥٦/أ) مع طلب الحركة، فمحال(٦).

وأما قوله: **(إنه إذا كان ذاكراً للأضداد عند طلب الفعل، فلا يكون قيام**

التعليق

[١] في خ: المقتضى.

[٢] في خ: فإن.

(٣) وهو عمدة الغزالي، والآمدي على القول بجواز التكليف بالمحال، وكذلك ابن الحاجب. راجع المستصفى (٨٢/١). والإحكام (٣٦/٢). والمختصر مع شرح العضد (٨٥/٢وما بعدها).

(٤) راجع في هذا الاعتراض: إحكام الآمدي (٣٧/٢). وشرح العضد (٨٦/٢). وشرح تنقيح الفصول: ١٣٦. وحاشية العطار (٤٩٢/١).

(٥) أي يجوز عدم حضور الضد بذهن الآمر، لاسيما مع الأضداد الكثيرة.

(٦) لأنه يمتنع أن يكون الإنسان طالباً لما لا شعور له به. ولأن طلب الشيء إنما يكون فرعاً عن ملاحظة، ويستحيل مع الذهول عنه إذا كان مطلوباً بالقصد لا بالتبعية. راجع في هذا التوجيه: حاشية العطار (٤٩٢/١).

النهي بقلبه مقصوداً، بل يكون الانكفاف عن الأضداد ذريعة إلى إيقاع المأمور فليس الزجر عن الأضداد مقصود الآمر، وإنما يخطر له النهي، لو خطر، ليكون الانكفاف عن الأضداد ذريعة إلى إيقاع الامتثال، وليس [تقدير][١] خطور أمرها بالبال متضمناً قيام زجر عنها مقصود، والذي يجرد قصده إلى النهي عن شيء، يعلم قيام زجر [عنه][٢] مقصود بذاته، والذي يحقق الغرض فيه فرض أمر مستحيل يشعر بتكميل الغرض، (٤٥/أ) وهو أن الآمر لو قدر تجويز مجامعة الأضداد، لكان لا [يأبى][٣] وقوعها مع المأمور به. ولو نهى عنها قصداً [لأباها][٤]؛ فإذاً خطور الانكفاف عن الأضداد ببال الآمر، آيل إلى امتناع المأمور به خلفة معها، لا إلى قصد نفي الأضداد، وهذا نهاية الوضوح.

الشرح

به)(٥). فهذا كلام مشكل، فإن هذا الكلام يفهم منه أن يكون الانكفاف عنها ذريعة إلى إيقاع حركة(٦). وقد علم ضرورة أنه ليس بين السكون والحركة واسطة.

وما ذكره [من أن](٧) (في تحقيق المسألة فرض مستحيل)(٨). لا يفيد،

التعليق

[١] في خ: تصوير.

[٢] ساقطة من خ.

[٣] في خ: يأتي.

[٤] في خ: لأتاها.

(٥) بمعناه في البرهان (٢٥٣/١س: ٣ ـ ١٠).

(٦) قال المقترح في التعليق على عبارة الإمام السابقة: «إن أردت بقولك: ليس مقصوداً، على معنى أنه ليس مقصوداً بنفسه وحقيقته، بل قصداً ليتوصل به إلى غيره، فهذا تسليم للمسألة، وشروع في باب التعليل، وهذا من شأن الفقيه لا من شأن الأصولي». راجع النكت: (٤٤/أ).

(٧) ساقطة من ت، م.

(٨) انظر البرهان (٢٥٣/١س: ١١).

فأما من قال: النهي عن الشيء أمر بأحد أضداد المنهي عنه، فقد اقتحم أمراً عظيماً، وباح بالتزام مذهب الكعبي في نفي الإباحة، على ما سنذكر ذلك في باب «النهي»، فإنه إنما صار إلى ذلك من حيث قال: لا شيء مقدر مباحاً إلا وهو ضد محظور. فيقع من هذه الجهة واجباً؛ فإن ترك المحظور واجب، وسنتكلم عليه، إن شاء الله تعالى.

الشرح

فإن القوم إنما وضعوا كلامهم على اتحاد المطلوب، وردِّ التعبُّد إلى العبارات. فإذا اتحد المطلوب، كيف يتصور فرض التعدد؟ هذا باطل لاشك فيه.

فإن قيل: فما الذي ترونه في ذلك؟ قلنا: الذي نختاره أن الأمر بالشيء لا يكون نهياً عن ضده، ولا يتضمنه[1]. والدليل على ذلك: أن الطالب لحركة القيام، [مقصوده][2] حصوله، وإن كان لا يتصور حصوله إلا والقعود ينتفي حالة حصول القيام[3]. فالنظر إلى مقصود الطالبين يحقق هذا التقرير[4].

وما ذكرناه في الاعتراض من أن التكليف لابد له من متعلق، وانحصار الأمر في فعل الحركة أو نفي السكون إلى آخره[5]، فالقسمة صحيحة، وتخيل واسطة بين السكون والحركة محال. وكون السكون مطلوباً، باطل لاشك فيه، ورجوع التكليف إلى نفي السكون غلط، وليس نفي السكون فعلاً، حتى يتعلق به التكليف[6].

التعليق

(١) وهو رأي الغزالي والآمدي وابن الحاجب. راجع ص: ٧٠٠ هامش: ٣.

(٢) في م، ت: مقصودة.

(٣) أي يحصل الضد بحكم ضرورة الوجود، لا بحكم ارتباط الطلب به. راجع المستصفى (٨٢/١).

(٤) كما إذا قيل له: قم فجمع بين القيام والقعود، كان ممتثلاً، لأنه لم يؤمر إلا بإيجاد القيام، وقد أوجده. المرجع السابق (٨٢/١).

(٥) راجع ص: ٦٧٩ هامش: ٩ من هذا الجزء.

(٦) راجع ص: ٦٨٠ هامش: ١ من هذا الجزء.

ومن قال: الأمر بالشيء نهي عن الأضداد، أو متضمن للنهي عن الأضداد، وليس النهي عن الشيء أمرا بأحد الأضداد، من حيث تفطن لغائلة الكعبي، فقد تناقض كلامه. فإنه كما يستحيل الإقدام على المأمور [به][1] دون الانكفاف عن أضداده، فيستحيل الانكفاف عن المنهي عنه دون الاتصاف بأحد الأضداد. ولا يمتنع وجوب شيء من أشياء. فهذا نجاز المسألة.

الشرح

ولكن وجه الجواب أن طالب الحركة (٢٥/ب) قد يتفق أن يطلبها من جهة كونها شغلاً لحيز، غير الحيز الأول، وقد يطلبها من جهة كونها تفريغاً للحيز الأول. فإن طلبها من جهة كونها شغلاً لحيز آخر، فقد تضمن ذلك [إثباتاً][(٢)]. فيعبر عن ذلك الطلب بكونه أمراً. فإن طلبت من جهة كونها تفريغاً للحيز الأول، عبر عن ذلك بأنه طلب ترك أو نهي، ويفرق بذلك حرف النهي، ليشير إلى أنها طلبت من جهة ما يقاربها من نفي السكون[(٣)]. هذا هو الفرق، فلا يتعلق التكليف إلا بأفعال المكلفين. وقد حد النهي بأنه: طلب [ترك][(٤)]، والترك فعل على الحقيقة. ولا يتصور غير هذا[(٥)].

فأما أن يُجعل الترك للسكون ذريعة إلى تحصيل الحركة، فهذا محال، إذ يُوجب إثبات واسطة بين الحركة والسكون، كما تقدم تقريره[(٦)]. والالتفات إلى

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) في ت: إثبات. والمثبت من م.

(٣) قارن هذا بما قاله في ص: ٦٣٦ هامش: ٤ من هذا الجزء.

(٤) ساقطة من م.

(٥) يلاحظ هنا أن الشارح يريد أن يفرق بين كون النفي ليس فعلاً، وأن النهي فعل. في حين نجده يقرر فيما سبق: أن النهي لا يصح أن يكون فعلاً، وكذلك الانتفاء. راجع ص: ٦٨٠ هامش: ١.

(٦) في ص: ٧٠٠ من هذا الجزء.

مسألة:

إذا وقع المأمور به المقتضى على حسب الاقتضاء، أجزأ وكفى.

والمسألة مترجمة بأن موافقة الأمر تتضمن الإجزاء [أم لا][1]؟

وذهب بعض المستطرفين في علم الأصول من الفقهاء إلى أن (٤٥/ب) الإجزاء لا يثبت إلا بقرينة، وإن وقع الفعل على حسب الاقتضاء. وسقوط هذا المذهب واضح، لا حاجة إلى تكلف فيه.

الشرح

تعدد الجهات، يوجب التغاير بين متعلق الأمر والنهي، وإن اتحد الفعل. وستأتي مسائل الأمر والنهي على هذه القاعدة. ومن لم يتقن هذا الأصل، تناقضت عليه المسائل، واضطربت القواعد. وعليه تخرج مسألة الصلاة في الدار المغصوبة وغيرها. وبالله التوفيق.

قال الإمام: (**مسألة: إذا وقع المأمور به [المقتضى]**(٢) **على حسب الاقتضاء، [جزى]**(٣) **وكفى**)(٤) إلى آخر المسألة. قال الشيخ: اختلف الناس في أن موافقة الأمر، هل يتضمن الإجزاء(٥)؟ وهل لفظ الصحة والإجزاء [مترادفان](٦) أو مختلفان؟ و«الصحيح» عند المتكلمين: عبارة عما وافق

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) في م: اقتضى.

(٣) في ت، م: جزا. وفي البرهان: أجزأ.

(٤) انظر البرهان (١/٢٥٥س: ٦ - ص: ٢٥٧س: ٩).

(٥) راجع المسألة في: التبصرة للشيرازي: ٨٥. وإحكام الفصول للباجي: ٢١٨. والمعتمد (١/٩٠). والتمهيد لأبي الخطاب (١/٣٦١). والمستصفى (٢/١٢). والوصول لابن برهان (١/١٥٣). وإحكام الآمدي (٢/٣٨). وشرح العضد (٢/٩٠). وشرح تنقيح الفصول: ١٣٤. وحاشية البناني وتقرير الشربيني (١/٣٨٣). وإرشاد الفحول: ١٠٥.

(٦) في م: مترافدان.

ولكن تحرير الكلام على أوقع وجه وأقربه أن نقول لمن [يشبب][١] بالخلاف في المسألة: أتسلِّم أن الأمر لا يقتضي حالة الإطلاق تكرير الفعل المقتضى؟ فإن لم يسلم ذلك، رددنا الكلام إلى المساق المقدم في الرد على أصحاب التكرار. وإن سلم ذلك، وقد وقع الامتثال، فلا معنى للإجزاء إلا قيام المخاطب بموجب الأمر من غير أن يبقى طلبة من قضية الأمر، فلئن فرض فارض اقتضاء أمر آخر، فلابد من تقدير أمر جديد، ولا منع من تقدير ذلك، ولا يتصور مع هذا الفن من الكلام مرادة وتشبيب باعتراض.

الشرح

الأمر(٢). والإجزاء: يرجع إلى سقوط القضاء وحصول الاكتفاء(٣). وهذان أمران لا يتلازمان، حتى أن صلاة من ظن أنه متطهر صحيحة (٥٦/ب) عند المتكلم، وإن وجب القضاء.

وعند أكثر الفقهاء أن الصحيح: عبارة عما أجزأ وأسقط القضاء. فالصلاة في الدار المغصوبة صحيحة عند الفقيه، لأنها مجزئة، وفاسدة على رأي المتكلمين(٤).

التعليق

[١] في خ: يثبت.

(٢) نقله الغزالي في المستصفى (٩٤/١). وانظر: إحكام الآمدي (١٠٠/١). وشرح تنقيح الفصول: ٧٦. وشرح الأسنوي (٥٩/١). والتعريفات: ١٣٢وفواتح الرحموت (١٢٠/١). وشرح الكوكب المنير (٤٦٥/١).

(٣) راجع تفسير الإجزاء في: إحكام الآمدي (٣٨/٢). وشرح تنقيح الفصول: ٧٧وما بعدها. وشرح العضد (٩٠/٢). وشرح الأسنوي (٦١/١). وحاشية البناني (١٠٣/١). وشرح الكوكب المنير (٤٦٩/١). وإرشاد الفحول: ١٠٥.

(٤) راجع المستصفى (٩٤/١وما بعدها). وإحكام الآمدي (١٠٠/١). وشرح تنقيح الفصول: ٧٦. وشرح الأسنوي (٥٩/١). وحاشية العطار (١٤٠/١). وشرح الكوكب المنير (٤٦٥/١). ونزهة الخاطر (١٦٥/١).

فإن قيل: الحاج إذا أفسد حجه، فهو مأمور بالمضي في فاسد الحج، وإذا مضى فيه كما أمر، لزمه في مستقبل الزمان افتتاح حج صحيح، فلم يقع إذاً مضيه مجزئاً عنه، وإن كان مأموراً به. وهذا قول من يتلقى الحقائق في الأصول من خيالات في مضطرب الظنون المتعلقة بالفروع.

الشرح

فعلى ما يقوله المتكلم، تصح الموافقة، ولا يعلم من ذلك امتناع القضاء، ولا تتحقق براءة الذمة. وهذا الذي ذكره المتكلمون ظاهر الفساد[1]. فأما إطلاق لفظ الصحة على الفعل الموافق، فلا مشاحة فيه[2]، ولكن المصير إلى أنه يكون موافقاً للطلب، ولا تبرأ [به][3] الذمة، ويتوجه الأمر بالقضاء، فهذا باطل، فإنه إذا لم يتضمن الطلب إلا فعلاً واحداً، ولا نسبة بينه وبين فعل آخر [بحال][4]، فإذا فعل مقتضى هذا، فقد انقطعت النسبة بدخول المطلوب الوجود، فإنه إذا وجد، لم يبق مطلوباً، ولا نسبة للطلب إلى غيره بحال. فيستحيل أن يبقى على المكلف علقة من ذلك الخطاب[5].

أما ما تمسكوا به من أن صلاة من ظن أنه متطهر موافقة للطلب، والإجزاء غير حاصل، فهذا وهم وزلل. أما من يذهب إلى أن المصيب واحد، فإنه لا

التعليق

(١) راجع شرح الكوكب المنير (٤٦٦/١). وفواتح الرحموت (١٢١/١).
(٢) قاله الغزالي في المستصفى (٩٥/١). والقرافي في شرح تنقيح الفصول: ٧٦. وانظر شرح الكوكب المنير (٤٦٧/١).
(٣) ساقطة من ت، م.
(٤) في م، ت: محال.
(٥) معنى ذلك: أنه إذا فعل المكلف ما أمر به، فقد امتثل الأمر وسقط عنه فرضه، لأن الفعل لزمه بالأمر على وجه الوجوب، فإذا فعل ما أمر به على الوجه الذي أمر به، زال الأمر، وبرئت الذمة. قاله الباجي في إحكام الفصول: ٢١٨. وانظر أيضاً التبصرة للشيرازي: ٨٦.

فنقول: إن كان ما خاض فيه أولاً حجاً صحيحاً مفروضاً، فالخطاب بإيقاع حج صحيح قائم دائم. والإفساد مناف للحج لحق الامتثال. وليس المضي في الفاسد مقتضى الأمر بالحج الصحيح، وإنما هو متلقى من أمر جديد مختص بالحج. فثبت الجريان في الفاسد بأمر، وبقي على المفسد حق القيام (٤٦/أ) بالأمر الأول. وإن كان الحج تطوعاً، فيجب القضاء على المفسد بأمر جديد. وليس ذلك من مقتضى الأمر بالمضي. وهذا لا غموض فيه.

الشرح

يقطع بأنه مأمور به عند ظن الطهارة، بل يظن أيضاً أن الفعل إذا (٢٦/ب) أُتي به[١]، فإذا تبين له الحدث، تبين أنه لم يأت بالمطلوب[٢].

وأما من ذهب إلى أن كل مجتهد مصيب، فهو عندما ظن الطهارة، قطع بوجوب الصلاة عليه، بضرورة حاله، فإذا تبين له الحدث بعد ذلك، لم يخرج الفعل الواقع عنده عن أن يكون طاعة. ولكن يعلم في الحال أن الخطاب الذي توجه عليه بفعل الصلاة بالطهارة لم يمتثل، وكأن التكليف سقط عنه، لضرورة عجزه، فلا يكون ممتثلاً له على وجهه، ثم وجب عليه تداركه بعد فعله على شرطه[٣]. وسنبين أن القضاء إنما يثبت لاستدراك مصلحةٍ لم تحصل من الطلب الأول.

التعليق

(١) في م: إذا أتى به أتى به.

(٢) يريد لم توجد موافقة الأمر، ولم يسقط القضاء، لأن المسقط للقضاء هو الموافقة الواقعية.

(٣) يريد على القول بأن كل مجتهد مصيب، فإن المأمور بالصلاة إنما أمر بالطهارة الواقعية، لكن لما كان العلم بها متعسراً، اكتفى بالظن، فصلاة الظان فاسدة في نفس الأمر، ولم يوجد موافقة الأمر في الواقع، وذمته مشغولة بالقضاء. قاله الأنصاري في فواتح الرحموت (١٢١/١). وانظر شرح الكوكب المنير (٤٦٦/١).

وقد يعتاص على الفقيه الفرق بين الفساد والفوات، والتحلل بعذر الإحصار. وحظ الأصول في هذه المسائل تقدير أمر جديد في كل ما لا يتلقى من الأمر الأول. وهذا ليس بالعسر، بل هو مقطوع به، ولست

الشرح

وقد تمسكوا أيضا بالمضي في فاسد الحج، فإنه إذا أفسده [أُمر][(١)] بالتمادي وبالقضاء جميعا. فقد امتثل ما أمر به على وجهه، وقد أُمر بقضائه[(٢)].

وهذا زلل بيِّن، ونحن نقول: ما حصل فيه الامتثال من غير إخلال، فلا سبيل إلى قضائه بحال. والحج الذي خاض فيه ـ إن [كان][(٣)] [حجة][(٤)] الإسلام ـ فالكلام المأتي به امتثالاً لذلك الطلب، ويجب التمادي بخطاب جديد، ويبقى عليه حق القيام بالطلب الأول.

وإن كان تطوعاً، فقد تعين إتمامه بالشروع. فإذا أفسده، وجب التمادي والقضاء جميعاً بخطاب جديد[(٥)]. ولا مانع من تقدير ذلك، وطلب دليلهما من فن الفقه لا من الأصول. (**وحظ الأصول تقدير أمر جديد في كل ما لا يتلقى من الأمر الأول**)[(٦)].

ومعنى قوله: (**وقد يعتاص على الفقيه الفرق بين الفساد والفوات**

التعليق

(١) في ت، م: مأمور.

(٢) تقرير الاعتراض: لو كان الأمر بالفعل يقتضي إجزاء المأمور به، لأجزأ المضي في الحج الفاسد، وهو واجب. راجع في تقرير هذا الاعتراض مراجع ص: ٧٠٤ هامش:٥.

(٣) ساقطة من ت، م.

(٤) في ت، م: جحد.

(٥) هذا جواب الاعتراض وحاصله: أن من أفسد الحج خوطب بأمرين: أحدهما ـ مضيه في فاسده. الثاني ـ الحج في عام قابل. فلو ترك المضي في فاسد الحج، ثم فعل أحد الأمرين، لم يجزئ عن الأمر الآخر، وإنما يجزئ عن نفسه. وليس كذلك فيما هو محل النزاع. انظر تقرير هذا الجواب في مراجع ص: ٧٠٤ هامش: ٥.

(٦) في ت، م: والتحليل.

أرى هذه المسألة خلافية، ولا المعترض فيها بأشكال الفقه معدوداً خلافه.

مسألة:

الأمر بالشيء يتضمن اقتضاء ما يفتقر المأمور به إليه في وقوعه.

الشرح

[والتحلل][(١)] **بعد الإحصار)**[(٢)]. ومقصود هذا الكلام أن الجميع اشتركوا في عدم الإتيان بالعمل [على وجهه][(٣)]، ثم اختلفت أحكامهم. فالمفسد متمادٍ على العمل، ومن فاته الحج تحلل بعمرة، والمحصر بغير عمرة، والمفسد ومن فاته الحج يقضيان. والمتحلل بعذر الإحصار يتحلل، ولا قضاء عليه في حج التطوع عند مالك[(٤)]، ولا في الفرض عند عبد الملك[(٥)].

فقيل للإمام: ما سبب اختلاف هذه (٥٧/أ) الأحكام في الأمر بالقضاء وسقوطه، مع التساوي في أن العبادة لم يؤت بها على وجهها؟ قال: هذا أمر [لا يتلقى من فن الأصول][(٦)]، وإنما يطلب فيه أدلة الشرع في الفروع.

قال الإمام:[(٧)] **(الأمر بالشيء يتضمن اقتضاء ما يفتقر المأمور إليه في وقوعه**

التعليق

(١) هذا قول الإمام في البرهان (٢٥٧/١س: ٦، ٧).

(٢) انظر البرهان (٢٥٧/١س: ٥، ٦).

(٣) في ت، م: على غير وجهه. والمثبت هو الصحيح.

(٤) في مذهب مالك رحمه الله التفصيل: إن كان الحصر بمرض، فعليه القضاء. وإن كان الحصر لعدوٍّ، فلا قضاء عليه. راجع: الموطأ (٣٢٩/١ - ٣٣١). والبيان والتحصيل (٤٤٧/٣). وبداية المجتهد (٢٨٧/١). والشرح الصغير (٤٦٧/٢).

(٥) هو عبد الملك بن عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة الماجشون. كنيته أبو مروان. والماجشون بالفارسية: المورد. سمي بذلك لحمرة في وجهه. كان فقيها فصيحا. عليه مدار الفتوى في أيامه. تفقه بأبيه ومالك. توفى سنة (٢١٢) هـ. راجع ترجمته في: ترتيب المدارك (٣٦٠/١). ووفيات الأعيان (٢٤٠/٢). والديباج: ١٥٣.

(٦) في ت، م: لا يتلقى إلا من فن الأصول.

(٧) في البرهان زيادة: مسألة.

فإذا ثبت في الشرع افتقار صحة الصلاة إلى الطهارة، فالأمر بالصلاة الصحيحة يتضمن أمرا بالطهارة لا محالة. وكذلك القول في جميع الشرائط. وظهور ذلك يغني عن تكلف دليل فيه؛ فإن المطلوب من المخاطب إيقاع الفعل الصحيح، والإمكان لابد منه في قاعدة التكليف، ولا تمكن من إيقاع المشروط دون الشرط.

الشرح

شرعا) إلى الفصل[1]. قال الشيخ: اختلف الناس فيما لا يتوصل إلى الواجب إلا به من الأمور الاعتيادية أو العقلية، هل يتصف بالوجوب[2]؟ أما ما لا يتوصل إلى الواجب إلا به من [الشروط][3] الشرعية، فلا خلاف أن إيجاب [المشروط][4] عين إيجاب الشرط أو يتضمنه. فإذا **(٢٦/ب)** قلنا يتضمنه، فعلى أي وجه يقع الضمن؟ وما معناه؟ فهما مسألتان نتكلم على كل واحدة منهما.

أما **المسألة الأولى**: وهي الشرط من جهة العادة أو العقل، فقد قال قائلون: ما لا يتوصل إلى الواجب [إلا][5] به، فهو واجب[6]. وزاد أبو حامد

التعليق

(١) راجع البرهان (٢٥٧/١س: ١٠ - ص: ٢٦٠س: ٨).

(٢) راجع المسألة في: اللمع: ١٧. والمعتمد (٩٣/١). والتمهيد لأبي الخطاب (٣٢١/١). والمستصفى (٧١/١). وإحكام الآمدي (٨٣/١). وشرح تنقيح الفصول: ١٦٠. وشرح العضد (٢٤٤/١). والمسودة: ٦٠. وشرح البدخشي والأسنوي (٩٥/١، ٩٧). وحاشية البناني (١٩٢/١). والتقرير والتحبير (١٣٦/٢). وفواتح الرحموت (٩٥/١). وشرح الكوكب المنير (٣٥٧/١). ونزهة الخاطر (١٠٧/١).

(٣) في م: الأمور.

(٤) في ت: الشروط.

(٥) ساقطة من م.

(٦) الذي حكاه ابن السبكي والأسنوي أن مختار إمام الحرمين وابن الحاجب: إن كان الشرط شرعيا وجب، وإن كان عقليا أو عاديا لا يجب. وأكثر الأصوليين على خلافهما=

فإن قيل: لا يتأتى في مطرد العرف استيعاب الوجه بالغسل دون أخذ أطراف من الرأس، وليس غسل الرأس مأموراً به. قلنا: إذا كان لا يتأتى استغراق محل الفرض إلا بما ذكره المعترض، فلابد منه. ولكن ليس ما ذكره من قبيل الشرائط التي اعتنى الشرع بإثباتها، والتنصيص عليها (٤٦/ب)، فإنها قد تثبت مقصودة للشارع في مساق أمره. وما ذكره السائل آيل إلى حكم التأتي المعتاد.

الشرح

قيدا احترز به عن نقوض توهمها فقال: ما لا يتوصل إلى الواجب إلا به، وهو فعل المكلف، فهو واجب[1]. قال: لأنه لا يتوصل إلى الكتابة إلا باليد، ولا إلى المشي إلا بالرجل، ولا تكون اليد والرجل واجبتين، فافتقر إلى أن يقول: وهو فعل المكلف[2]. وهذا وإن كان كذلك، فهو مقصود القوم، وإن كان في اللفظ نقص.

وقال قائلون: يجب التوصل إلى الواجب بما ليس واجبا، وهذا ضعيف، فإنه تناقض بيِّن في قولهم: يجب ما ليس واجبا[3]. فلنضرب عن تعدد العبارات بعد فهم المقصود. ولنذكر عمدة من ذهب إلى وجوب الوسائل على الضبط المذكور.

التعليق

= في شمول الواجب، سواء كان سببا أو شرطا. وسواء كان الشرط أو السبب عقليان أو شرعيان أو عاديان. راجع حاشية البناني (١/١٩٤). وتمهيد الأسنوي: ٨٣وما بعدها. وشرح العضد (١/٢٤٥). وشرح الكوكب المنير (١/٧١).

(١) راجع المستصفى (١/٧١).

(٢) راجع المستصفى (١/٧١).

(٣) هذا الذي ذكره الشارح ليس مذهبا لأحد. وإنما ذكر الغزالي هذا في بيان أولى العبارات الدالة على القاعدة. راجع المستصفى (١/٧١وما بعدها). ونزهة الخاطر (١/١٠٨).

وكذلك القول في استصحاب الإمساك عن المفطرات في جزء من الليل آخرا، وفي جزء من منقطعه أولا، إذ ليس من الممكن حصر الإمساك في النهار من غير أخذ طرفين من الليلتين؛ فقد قال المحققون: ما كان كذلك، فليس مقصود العبادة. ولا نطلق القول بأنه شرطها الواقع مقصودا شرطا.

الشرح

قالوا: إذا استحال تكليف المحال، فإنما يطلب الفعل بصفة الإمكان، فكأنه قال له: اغتسل غسلا ممكنا، والغسل الممكن في الوجه هو الذي يدخل فيه جزء من الرأس، فليكن ذلك القدر واجبا. وعلى هذا [التقدير][1] يثبت ذلك بمقتضى الطلب الأول، ولا يفتقر إلى طلب آخر.

قالوا: وهذا الوصف ـ وإن لم يكن مذكورا ـ فلابد منه، حذراً من تكليف ما لا يطاق[2]. ونحن نقول: وإن كان كذلك، إلا أنا نلتفت إلى تعدد الجهات ومقاصد [الطالبين][3]. كما سبق الكلام عليه في مسألة الأمر بالشيء، هل يكون نهيا عن ضده[4]؟

وإذا تقرر ذلك الأصل، فنسلك هذا المسلك ههنا، ونقول: طالب غسل الوجه إنما طلب غسله، وقد يتيقن ـ في حال الأمر بغسله ـ أن لا يخطر له أخذ شيء من الرأس، ولا الحاجة إليه. وإذا أمكن ذلك، فكيف نقول: لابد أن يطلب مع تصور غفلته عنه؟ وإن ذكره، فلا رأي له فيه بحال.

التعليق

(١) في ت، م: التقريب.

(٢) لأن التكليف بالواجب بدون التكليف بمقدمته يؤدي إلى التكليف بالمحال. وراجع في شرط الإمكان: المستصفى (١/٧١). وشرح الأسنوي (١/٩٨). وتقرير الشربيني على حاشية البناني (١/١٩٢). وراجع ص: ٣٦٤، ٣٦٥ من هذا الجزء.

(٣) في ت: الطالبين.

(٤) راجع ص: ٦٩٧ هامش: ٣ من هذا الجزء.

ويظهر أثر ذلك بأن الصائم يخص النية بالإمساك الواقع في النهار. فلو كان الإمساك المستظهر به من العبادة، لوجب بسط النية عليه. فالقول في ذلك ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

أحدها ـ يتعلق بالمتلقى من صيغة الأمر، وهو المقصود.

الشرح

فإن قيل: هذا الذي تمسك به الإمام في أن الأمر بالشيء لا يكون نهيا عن ضده، وقد أنكرتموه[1]. قلنا: أنكره القاضي لإنكاره، ونحن إنما أنكرنا أن يكون ترك السكون وسيلة إلى فعل الحركة، لما فهم من هذا الكلام من واسطة بين الحركة والسكون. نعم، لو حرم الوسيلة العقلية أو العادية، لكان تكليف ما لا يستطاع، وذلك محال [عقلا عند قوم][2]، شرعا عند آخرين. فالمراتب إذاً ثلاث[3]:

أحدها ـ أن تتعرض الأدلة الشرعية للوسائل بالطلب. فهذا واضح أنه مطلوب.

والثانية ـ أن يقدر النهي عنها، فهذا يمنع التكليف.

والثالثة ـ أن تفقد الدلالة على الطلب والزجر جميعاً. فهذا (٢٧/أ) موضع الخلاف. والذي نختاره أنه لا يثبت الطلب، نظراً إلى تعدد الجهات، ومقصود (٥٧/ب) الطالبين[4].

وقوله: **(ويظهر أثر ذلك بأن الصائم يخص بنيته اليوم دون أخذ طرفين من الليلتين)**[5]. قال الشيخ: بهذا تسمك الإمام، ولكن لا يقوى التمسك به،

التعليق

(١) راجع ص: ٧٠٠ هامش: ٤ من هذا الجزء.

(٢) في م: عند قوم عقلاً.

(٣) ذكرها الإمام في البرهان (١/٢٥٨س: أخير).

(٤) يريد الشارح بهذا التقرير إثبات أن مقدمة الواجب تحصل بحكم ضرورة وجود الواجب، لا بحكم ارتباط الطلب بها. وهذا ما قرره في ص: ٧٠٢ هامش: ٣ من هذا الجزء.

(٥) راجع البرهان (١/٢٥٨س: ١١ ـ ١٤). بتصرف من الشارح.

والثاني - يتلقى مما يثبت فيما سبق شرطا، وهذا مستفاد من الأمر بالإيقاع. وإن لم يكن ما قدر شرطا جزءا من المأمور به، وليس يخرج الشرط عن كونه مقصود الشارع [عليه السلام][١]، وهو ثابت في مقتضى الأمر بالمشروط، وصيلة ووسيلة [شرعية][٢].

الشرح

لأصل نمهِّده، وهذا كثير التدوار، عظيم الفائدة. وهو أن ما طلبه الشرع، قد لا يفهم من طلبه غرض عاجل، لغلبة التعبد عليه، فهذا يقع طاعة بالنية المشروطة في هذا النوع من المأمورات.

وإن ظهر له غرض عاجل، فلا يفتقر إلى نية في الاجتزاء به، ولكنه إنما يثاب عليه إذا قصد التقرب به، إلا فيما شذ من مسائل، فإن الثواب حاصل، وإن كان القصد [مفقوداً](٣)، كمسألة النظر الأول(٤). وسيأتي لهذا تقرير حسن في موضعه، إن شاء الله تعالى.

فإذا تحقق ذلك، فأَخْذُ طرفيْن من الليلتين، قد ظهر له مقصد عاجل، [وهو](٥) الإتيان بالمطلوب بكماله(٦). فإذا ظهر هذا المقصود، استغني عن النية، ويصير كرد الغصوب والودائع(٧)، وكإزالة النجاسة، عند بعض

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] ساقطة من خ.

(٣) في ت: مفقود.

(٤) راجع ص: ٣٢٢، ٣٢٣ من هذا الجزء.

(٥) ساقطة من ت، م.

(٦) لكن يرد عليه: هل أخذ طرفين من الليلتين في الصيام يعتبر من قبيل الشرط العادي، أم من الشرط الشرعي؟ فإن قال: هو من الشرط الشرعي، لم يتم المطلوب، لأنه لا مقصد للصائم في العاجل. وإن قال: هو من قبيل الشرط العادي، لم يجب فيه تحصيل القصد، وهو الذي أراده الإمام.

(٧) راجع ص: ٣٦٠ هامش: ٥ من هذا الجزء.

والقسم الثالث - ما يتعلق بالإمكان، وليس مقصودا للشارع، ولا مشروطا ولا شرطا، ولكنه في حكم الجبلة يضاهي الشرط، وإن لم يكن شرطا شرعا. وهذا له التفات إلى الانكفاف عن أضداد المأمور به في محاولة امتثال الأمر، كما تقدم ذكره، فليس الانكفاف مقصود الآمر، ولكن لابد منه في إيقاع المأمور به. (٤٧/أ)

الشرح

العلماء[١]. فلا يقوى التمسك بهذا الطريق في نفي الوجوب[٢]، والمعتمد على ما ذكرنا[٣].

[المسألة][٤] **الثانية**: الشروط الشرعية التي يلفى كونها شرطا شرعا، وهذا بمثابة الطهارة في الصلاة وغيرها من الواجبات. وصورة المسألة: ما إذا قال الشارع: «لا صلاة إلا بطهور»[٥]. ولم يوجب الطهارة إيجاباً يخصها، [ويوجب][٦] الصلاة، فهل يفهم من هذا إيجاب الطهارة أم لا؟ وإذا فهم إيجاب الطهارة، فهل إيجاب الصلاة عين إيجاب الطهارة، أو تجب الطهارة بإيجاب آخر؟ هذا مما اختلف فيه[٧].

التعليق

(١) انظر كتاب الفروق للقرافي (١١٢/٢). وكتاب الأمنية: ٢٨. والذخيرة (١٨٢/١).

(٢) يريد مختار الإمام في كون الأمر الذي يلزم فعله عقلاً أو عادة ليس بواجب. وقد سبق ذكره في ص: ٧١٠ هامش: ٦.

(٣) حاصل ما ذكره: أن وجود بعض الأعمال خالية عن النية، لا يدل على أن الإتيان بمقدماتها من قبيل الشرط العادي.

(٤) في ت، م: المرتبة.

(٥) سيأتي تخريجه في ص: ٧٩٨.

(٦) في ت، م: ولم يوجب. والتمثيل يقتضي الإثبات.

(٧) قال القرافي: «وإنما النزاع فيما يتوقف عليه الإيقاع الواجب بعد تحقق الوجوب، فقيل: يجب لتوقف الواجب عليه، وقيل: لا يجب لأن الأمر ما اقتضى إلا تحصيل المقصد، أما الوسيلة فلا». راجع شرح تنقيح الفصول: ١٦١.

فإن قيل: أيجب على سكان البوادي أن يسعوا في ابتناء مدينة ليقيموا الجمعة فيها؟ قلنا: هذا الآن من فن الخرق، فإن المتبدين غير مأمورين بالجمعة، ولو أمروا بها مع كون الجمعة مشروطة بالبنيان، لوجب عليهم أن يسعوا في تحصيله. هذه جملة من الكلام في الصيغة المطلقة.

الشرح

أما الأول، وهو فهم وجوب الطهارة، فلاشك فيه، وطريق تقريره: أن الواجب: هو الذي يذم تاركه شرعا[1]. على ما سيأتي تحريره بعد ذلك. وبعد هذا الخطاب لا تقبل الصلاة من المصلي إلا بالطهارة، فإذا لم يفعلها، كان ملوماً، وما سبب ذلك إلا فقدان الطهارة، فتحقق فيها حد الواجب. وأما كونه بذلك الطلب أو بطلب آخر يقع ضمناً؟ فالصحيح أنه بطلب آخر[2].

وتحقيقه أن نقول: مفهوم الألفاظ يستقر في النفوس قبل النظر في الأمر والنهي، ولا يكون تعلق الطلب بالمسمى بغير التسمية على حال. وإذا كان كذلك، فمسمَّى الصلاة في لسان الشرع: أفعال مخصوصة، وليست الطهارة من

التعليق

(١) يريد: إن إيجاب الصلاة إيجابٌ لما يصير به الفعل صلاة، والوسيلة، وهي الطهارة، وجبت بواسطة وجوب المقصود، وهو الصلاة، يعاقب المكلف بتركها ويثاب بفعلها، كالواجب الأصلي. قال الإمام: «وظهور ذلك يغني عن تكلف دليل فيه». راجع البرهان (١/٢٥٧س: أخير).

(٢) الأكثر على أنه الإجماع، أي انعقد الإجماع على وجوب التوصل وجوباً شرعياً، فإنهم أجمعوا على أن تحصيل أسباب الواجب واجب، وأسباب الحرام حرام. وليس ذلك الوجوب والتحريم إلا لأن الأسباب وسائل إلى الواجب أو الحرام. وقيل: الدليل هو ضرورة الجبلة، بمعنى أن التوصل بالسبب عند امتثال السبب من ضرورات الجبلة. وذهب الشارح إلى أن الدليل هو المفهوم، بمعنى إذا قال الشارع: الطهارة شرط في صحة الصلاة، كأنه قال: لا أقبلها إلا بها. وراجع في هذا الموضوع: حاشيتا السعد والجرجاني على شرح العضد (١/٢٤٧). والتقرير والتحبير (٢/١٣٧). وفواتح الرحموت (١/٩٥).

ونحن نذكر الآن الصيغة المقيدة، ووجوه التقييد، فإذا نجز ما يتعلق بهذا القسم مذهبا وخلافا، وقد تقدم القول في الصيغة المطلقة، فنذكر بعد نجاز القسمين مسائل في أحكام الأوامر، لا تختص بالإطلاق والتقييد.

الشرح

مسمَّى الصلاة، فوجوب الصلاة لا يوجب اتساع التسمية وتغير مدلولها. فعقل من هذا وجوب الصلاة خاصة، ومن عدم اكتفاء الشرع بفعلها وجوب أمر آخر يتصل بها، فلا يكون ذلك الأمر من جملة مسمَّى الصلاة، ولا يكون أيضاً من إشعار اللغة، ولكنه يكون في لسان الشرع، فشابه المفهوم اللغوي. فإن قاعدته أن [اللغوي][1] (٢٧/ب) أشعرنا بأنه [متى][2] خص شيئاً بالذكر على جهة، فهو يبغي قصر الحكم عليه، ونفيه عما سواه، فيستدل بالمذكور نطقاً على أنه قام بنفسه [مذكور][3] آخر، لم يعبر عنه بعبارة صريحة، فسمِّي لذلك مفهوماً.

وكذلك إذا قال الشرع: الطهارة شرط في صحة الصلاة، فقد قال: لا أقبلها إلا بها. ولم يأمر الشرع بصلاة فاسدة، فلزم أن يكون ذلك يتضمن [طلباً][4] آخر [مشروطاً][5] في هذه العبادة. (٥٨/أ)، فوجب الاعتراف بأن إيجاب المشروط يتضمن إيجاب شرطه الشرعي. والله المستعان.

قال الإمام: **(ونحن الآن نذكر الصيغة المقيدة، [ووجوه][6] التقييد)**[7] إلى آخر المسألة. قال الشيخ: قول الأصوليين: صيغة مطلقة، يدل ظاهره على

التعليق

(١) في ت: الغوى.
(٢) في ت: متا.
(٣) في ت، م: مذكورا.
(٤) في ت: طلب.
(٥) في ت: مشروط.
(٦) في ت، م: ووجوب.
(٧) انظر البرهان (١/٢٦٠س: ٣ ـ ص: ٢٦٣ س: ٥).

[مسألة][1]:

فأول ما نذكر: أن الصيغة التي تسمى مطلقة، لا تكون إلا مقترنة بأحوال تدل على أن مطلقها ليس يبغي بإطلاقها حكاية، وليس هاذيا بها، فإذاً لا تلفى صيغة على حق الإطلاق. وإذا كان كذلك، وثبت للأحوال قرائن في إرادة النطق بالصيغة قصدا إليها، وإصدارا لها عما يختص بمقصود المطلق في معناها، ولم [يعلم][2] من الأحوال إلا ما وصفناه، فما ذكرناه في قسم الإطلاق. ثم إذا كانت الصيغة مقصودة للمطلق، فنفرض في قسم التقييد[3] [معها][4] قرائن زائدة على ما ذكرناه الآن. وهي تنقسم إلى قرائن مقال، وإلى قرائن أحوال.

الشرح

الإطلاق من سائر قيود المقال والحال(5)، وذلك محال، فلا تتصور أبداً صيغة مطلقة بهذا الاعتبار. فإن الناطق لابد أن يكون على حالة سهو أو ضده، فقرينة السهو والغفلة تمنع أن يكون اللفظ مقصود الدلالة. (**فإذاً لا تلفى صيغة أبداً على حقيقة الإطلاق**)(6). وإذا كانت القرائن لابد منها، ولا يمكن أيضاً النزاع في مقصود المتكلم بلفظه عند ظهور قرائن أحواله، فيفتقر إلى معرفة محل

التعليق

[1] ساقطة من خ.

[2] في خ: يقم.

[3] في خ زيادة: التقييد وجها.

[4] ساقطة من خ.

(5) راجع في تعريف الأصوليين للمطلق والمقيد: حدود الباجي: ٤٧. والمحصول (١/٢/٥٢١). وإحكام الآمدي (٢/١٦٢). وشرح العضد (٢/١٥٥). والمسودة: ١٤٧. والتعريفات: ٢١٨، ٢٢٥. وشرح المحلي على جمع الجوامع (٢/٤٤). والقواعد والفوائد: ٢٨. وشرح الكوكب المنير (٣/٣٩٢). وفواتح الرحموت (١/٣٦٠). وإرشاد الفحول: ١٦٤. ونزهة الخاطر (٢/١٩١).

(6) قاله الإمام في البرهان (١/٢٦٠س: أخير).

أما الأحوال، فلا سبيل إلى ضبطها تجنيسا وتخصيصا، ولكنها إذا ثبتت، لاح للعاقل في حكم طرد العرف أمور ضرورية.

وبيان ذلك أن الذي يدخل تحت الوصف من حال الخجل إطراق واحمرار إلى غير ذلك. ولا يمكن التعويل على هذه الصفات، فقد يحمر ويطرق من ليس (٤٧/ب) بالخجل. وكذلك القول فيما ضاهى ذلك.

ولا يمكن أن يدعى أن العلوم الضرورية عند قرائن الأحوال تحصل غير مرتبطة بها. ولكن منها أحوال يعسر إدراجها تحت الوصف، وإنما يدركها العيان، ولذلك قال الفقهاء: للذي يعاين من الصبي امتصاص الثدي، [وتحرك][١] اللهاة، وجرجرة الغلصمة في التجرع، أن يجزم الشهادة على الرضاع. ولو شهد بهذه الأحوال فقط، لم يقض القاضي بالرضاع؛ فإن ما يدركه الشاهد [المشاهد][٢] لا يناله وصف.

الشرح

الخلاف بين الأصوليين. وما المقصود بقولهم: الصيغة المطلقة والمقيدة، مع استحالة الإطلاق العام ووجوب التقييد في كل حال؟ فنقول: مرادهم بذلك إطلاق من بعض الوجوه، وهو أن يبين، إما على وجه مقطوع به، أو على وجه مظنون، أن المتكلم أورد اللفظ قاصداً به الدلالة على الموضوع اللغوي بالإضافة، غير حاكٍ لذلك عن غيره، فهذه هي الصورة التي يعبر عنها الأصوليون بكونها «مطلقة» على ما بيناه(٣). فيرجع البحث إلى المفهوم اللغوي [ما هو](٤)؟

التعليق

[١] في خ: تحول.

[٢] ساقطة من خ.

(٣) في الصفحة السابقة.

(٤) في م: ما معناه.

ومما نذكره في حكم القرائن: أن اقتضاءها للعلوم الضرورية، وإن أشعر بارتباط قرائن، فليست تجري عند المتكلمين مجرى أدلة العقول؛ فإن الأدلة العقلية إذا تمت في الفكر، ولم يعقبها مضاد ضروري للعلم بالمدلول، فلابد من وقوع العلم به مع ذكر المدلول في النفس، فلو قلب الله تعالى مجرى العوائد، لم يمنع قيام قرائن الأحوال، من غير علم نعتاده الآن؛ فهي من وجه متعلقة بالعلم، ومن وجه ليست مقتضية له لأعيانها اقتضاء واجبا، بل هي جارية على عوائد مطردة.

فهذا المقدار لم نجد بدا من التنصيص عليه في قرائن الأحوال. ثم إذا لم نطمع في تجنيسها، فلا نتشعب في تفاصيلها مسائل. وأما قيود المقال بألفاظ لغوية، فيفهمها من يعرف العربية. وإذا تمهد ما ذكرناه، فنرسم بعده مسائل تترى، إن شاء الله ﷻ.

مسألة: (٤٨/أ)

ما ثبت فيه الحظر ثم ورد فيه صيغة الأمر، فهل يكون الحظر

الشرح

وأما إذا التبست القرائن على الإطلاق، فلا يتصور إلا الوقف، كما ذهب إليه القاضي[١]. وإذا ثبتت القرينة المعينة لمقصود المتكلم، فلا وقف في فهم كلامه، وإن بقي القاضي وأصحابه على الوقف في مدلول الصيغة، بالإضافة إلى أصل الوضع، كما تقدم الكلام عليه[٢]. والصورة الثالثة هي هذه التي شرحناها، وهي الصورة المطلقة في عرف الأصوليين.

قال الإمام[٣]: (**ما ثبت فيه الحظر ثم وردت فيه صيغة الأمر**)[٤] إلى آخر

التعليق

(١) راجع ص: ٦٢١ هامش: ٢ من هذا الجزء.

(٢) راجع ص: ٦١٦ من هذا الجزء.

(٣) في البرهان زيادة: مسألة.

(٤) راجع البرهان (٢٦٣/١س: ٦ - ص: ٢٦٥س: ٩).

السابق قرينة في صرف الصيغة عن قضية الإيجاب على رأي من يراه؟

اضطرب الأصوليون فيه، فذهب بعضهم إلى أن الصيغة المطلقة فيما تقدم الحظر فيه محمولة على رفع الحظر والحرج.

وقال القاضي [رحمه الله][١]: لو كنت من القائلين بالصيغة، لقطعتُ بأن الصيغة المطلقة بعد الحظر مجراة على الوجوب.

وقال قائلون: إن ورد الحظر مؤقتا، وكان منتهاه صيغة في الاقتضاء، فهي الإباحة، والغرض من مساق الكلام مدُّ الحظر إلى غاية، وهو كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾.

الشرح

المسألة. قال الشيخ: الصحيح أن «افعل» بعد تقدم الحظر باقية على الدلالة على الطلب، كما قررناه، وهو اختيار القاضي(٢). والوجه فيه ما قررناه من أن تقدم الحظر ليس من القيود الحالية، ولا المقالية، فإن القيود المقالية: ألفاظ تقترن بالصيغة تُبيِّن مقصود المتكلم بها، كقوله: «افعل حتما أو ندباً أو إباحة». وليس تقدم الحظر من هذا الجنس. وأيضاً فإنا ما اعتمدنا في أنها تدل على الطلب عند أهل (٢٨/أ) اللغة، إلا من جهة كونها فعل أمر بالإضافة إلى أصل الصناعة(٣). وهذه الطريقة موجودة، وإن تقدم الحظر، فلا ريب ولا إشكال. وأهل اللغة يتسامحون بإطلاق لفظ الطلب على الإباحة، ولكن عند قيام دليل يدل عليه.

وما ذكره من التقسيم السابق من كونها للطلب، موجود في هذا المكان

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) راجع ص: ٦٣٣ هامش: ٥ من هذا الجزء. وقرره الإمام في البرهان (١/٢٦٤س: ٢ - ٥).

(٣) راجع ص: ٦٣٢ هامش: ٥ من هذا الجزء.

وأما القاضي رحمه الله، فقد تمسك بأن الصيغة [المطلقة][١] قائمة. والحكم الماضي ليس مقترنا بها، فليس الحظر فيما سبق قرينة حالية، وليس من القيود المقالية. فلزم إجراء الصيغة على حكم الوضع في اللسان.

وقد ذكر القاضي [رحمه الله][٢] في بعض تصانيفه مسلكا لطيفا في كتاب التأويلات، فقال: الصيغة لو لم يسبقها حظر، فيسوغ حملها على الإباحة، ولكن على الحامل أن يأتي بدليل يعضد التأويل به، بحيث يترقى مجرد الظن عن إشعار الصيغة بالوجوب. وإذا تقدم حظر، فالأمر في ذلك أخف، وسيأتي ذلك مقررا. وليس لمن يدعي أن الصيغة على الإباحة متعلق به احتفال.

الشرح

بعينه، فلا حاجة إلى إعادته(٣). هذا هو الصواب عندي(٤)، ولمذهب القاضي الثاني(٥) وجه، وهو كونها تبقى دالة على الطلب، لكن على وجه أضعف مما

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] ساقطة من خ.

(٣) راجع البرهان (١/٢٢١س: ٩ - ١٢). وراجع ص: ٦٢٩ هامش: ١ من هذا الجزء.

(٤) راجع ص: ٦٣٠ هامش: ٣ من هذا الجزء.

(٥) والمذهب الأول هو دلالة الصيغة على الطلب. حكاه الإمام في البرهان (١/٢٤٦س: ٢ - ٥). والمذهب الثاني هو دلالتها على الوجوب. حكاه عنه ابن برهان في الوصول (١/١٥٩). وهو مختار الباجي في إحكام الفصول: ٢٠٠. والشيرازي في التبصرة: ٣٨. وانظر: إحكام الآمدي (٢/٤٠). وشرح تنقيح الفصول: ١٣٩. والمسودة: ١٦ - ١٨. وشرح الأسنوي (٢/٣٥). والقواعد والفوائد: ١٦٥. وشرح الكوكب المنير (٣/٥٨).

والرأي الحق عندي: الوقف في هذه الصيغة، فلا يمكن القضاء على مطلقها، وقد تقدم الحظر، [لا بالإيجاب ولا بالإباحة][١]. فلئن كانت الصيغة في الإطلاق موضوعة للاقتضاء، فهي مع (٤٨/ب) الحظر المتقدم مشكلة. فيتعين الوقوف إلى البيان.

وقد ذكر الأستاذ أبو إسحاق رضي الله عنه أن صيغة النهي بعد تقدم الوجوب محمولة على الحظر، والوجوب السابق لا ينتهض قرينة في حمل النهي على رفع الوجوب. وادعى الوفاق في ذلك.

الشرح

كانت عليه قبل ذلك(٢). ولا يظهر لهذا المذهب مستند إلا الاستقراء، وهو أنها صودفت في الكتاب والسنة دالة على رفع الحظر السابق، كقوله: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾(٣). ولا يجب الاصطياد. وكذلك قوله: ﴿[فَإِذَا](٤) قُضِيَتِ الصَّلَوٰةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ﴾(٥). (٥٨/ب) وقوله ﷺ: «قد كنت نهيتكم عن الانتباذ فانتبذوا، وكل مسكر حرام»(٦). وكذلك قوله: «كنت نهيتكم

التعليق

[١] في خ: بالإيجاب وبالإباحة.

(٢) هذا الذي حكاه عنه الإمام في البرهان (١/٢٦٤س: ٦ - ١٠). فالذين نقلوا عن القاضي القول بالوجوب، لم يوضحوا هذا. وهو كون الأمر بعد الحظر يدل على الطلب، لكن على وجه أضعف مما كان عليه. وفهم منه الشارح أنه أقرب إلى القول بالإباحة، بدليل ما أورده من الأدلة.

(٣) الآية (٢) من سورة المائدة.

(٤) في ت: وإذا.

(٥) الآية (١٠) من سورة الجمعة.

(٦) أخرجه مسلم من حديث عبد الله بن بريدة عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: «نهيتكم عن النبيذ إلا في سقاء، فاشربوا في الأسقية كلها، ولا تشربوا مسكراً». وفي رواية ثانية: قال: «نهيتكم عن الظروف، وإن الظروف أو ظرفاً لا يحل شيئاً ولا يحرمه، وكل مسكر حرام». وفي رواية ثالثة: قال: «كنت نهيتكم عن الأشربة في ظروف=

ولست أرى ذلك مسلَّما. أما أنا، فساحب ذيل الوقف عليه، كما قدمته في صيغة الأمر بعد الحظر. وما أرى المخالفين الحاملين للصيغة على الإباحة يسلمون ذلك.

الشرح

عن ادخار لحوم الأضاحي، فالآن ادخروها»[1]. فهذه المواضع وردت فيها الصيغة، وفهم منها رفع الحَجْر السابق. فهذا هو خيال من فرق بين أن يكون الحظر مطلقاً، وبين أن يكون محدوداً إلى غايةٍ عُلِّق زواله على صيغة«افعل»[2].

ولكن ينقدح في هذه الآي والأخبار أن فهم الإباحة لم يقتصر على محض سبق الحظر، ولكن دلت الدلالة على الإباحة، واللفظ ليس بنص، فترك ظاهر الدليل. والأدلة واضحة في نفي وجوب الاصطياد والبيع[3] والانتشار وادخار اللحوم، فإلى هذه الأدلة استند نفي الوجوب، لا إلى سبق تقدم الحظر.

وما ذكره الأستاذ من اتفاق الأصوليين على مسألة سبق الطلب إذا ورد الحظر بعد ذلك، وادعاؤه الوفاق[4]. له وجهٌ ظاهر، فإن هؤلاء الفقهاء إنما منعهم من الجريان على ظاهر اللفظ، ما ذكرناه من آي الكتاب ومن السنة، الدالة على رفع الحظر والحرج السابق، وهذا مفقود فيما إذا وردت صيغة

التعليق

= الأدم فاشربوا في كل وعاء، غير أن لا تشربوا مسكراً». راجع صحيح مسلم بشرح النووي (١٣/١٦٧وما بعدها).

(١) متفق عليه. انظر صحيح البخاري مع الفتح (١٠/٢٤). وصحيح مسلم بشرح النووي (١٣/١٣٠).

(٢) يريد الغزالي وطبقة أصحاب الوقف. راجع المستصفى (١/٤٣٥). وإحكام الآمدي (٢/٤٠). وشرح تنقيح الفصول: ١٣٩وما بعدها. وشرح العضد (٢/٩١). ونزهة الخاطر (٢/٧٥).

(٣) التمثيل بالبيع هنا يناسب قوله تعالى: ﴿وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾.

(٤) ذكره الإمام في البرهان (١/٢٦٥س: ٣ ـ ٦). وفهم منه المجد بن تيمية تغليط من ادعى الإجماع. راجع المسودة: ص: ٨٤. وانظر شرح الكوكب المنير (٣/٦٤).

مسألة:

الصيغة إذا تضمنت فعلا مؤقتا، فإذا انقضى الوقت، فات الامتثال.

والرأي الحق أن تلك الصيغة لا تتضمن إيقاع المأمور به تداركا وقضاء بعد الوقت، فلئن ثبت قضاء، فبأمر مجدد.

وذهب بعض الفقهاء إلى أن القضاء يجب بالأمر الأول. والدليل على بطلان ذلك: أن القاضي ليس ممتثلا، فإن الممتثل هو الموافق لمقتضى الصيغة. وإذا لم يكن القضاء امتثالا، لم يكن الأمر اقتضاء له.

الشرح

الحظر بعد سبق الطلب، فبقيت دالة عليه[1]. وقد بينا أن الوجه في المسألة الأخرى أن يكون الأمر كذلك.

قال الإمام: (**مسألة: الصيغة إذا تضمنت فعلاً مؤقتاً**) إلى آخر قوله (**ولا سبيل إلى إثبات ذلك**)[2]. قال الشيخ [أيده الله][3]: ما ذكره الإمام من أن بعض الفقهاء ذهب إلى أن القضاء متلقًّى من الأمر الأول[4]، [هو][5] كما قال[6].

التعليق

(١) أي الحظر والتحريم. وهو قول الأكثر. راجع شرح تنقيح الفصول: ١٤٠. وحاشية السعد على شرح العضد (٢/٩٥). والمسودة: ٨٤. وشرح الأسنوي (٢/٣٥). وشرح المحلي على جمع الجوامع (١/٣٧٩). وشرح الكوكب المنير (٣/٦٤).

(٢) انظر البرهان (١/٢٦٥س: ١٠ ـ ص: ٢٦٨س: ٢).

(٣) ساقطة من م.

(٤) انظر البرهان (١/٢٦٥س: أخير).

(٥) ساقطة من ت، م.

(٦) وهو مذهب الحنابلة وأكثر الحنفية وبعض المعتزلة. انظر: التبصرة: ٦٤. وإحكام الباجي: ٢١٧. والمعتمد (١/١٣٥). والمستصفى (٢/١٠). والتمهيد لأبي الخطاب (١/٢٦٠). والوصول لابن برهان (١/١٥٥). وأصول السرخسي (١/٤٥وما بعدها). وإحكام الآمدي (٢/٤١). وشرح تنقيح الفصول: ١٣٠، ١٤٤. وشرح العضد=

والذي يحقق ذلك أن الفعل يقيد بالزمان، ويقيد بالصفات، ثم الواقع على خلاف الصفات ليس من مقتضيات الصيغة. فالواقع وراء الأوقات كذلك. ولا حاجة إلى ضرب الأمثال في ذلك. مع القطع بأن الأمر المؤقت مقتضاه محصور في الزمان. ومن ضرورة الحصر النفي عن طرفي الحاصر. فإذا انقضى الوقت، فليس إلا الحكم بفوات المستدعى. وليس تقدير إيقاع الفعل (٤٩/أ) بعد الزمان إلا كتقدير إيقاعه قبل الزمان.

وذكر الأستاذ أبو إسحاق [رحمه الله][١] مسلكا لا نرضاه، فشبَّه الأمر المؤقت بالإجارة المعينة زمانا في استيفاء المنافع، فإن المدة المضروبة إذا مضت في يد [المكري][٢]، فقد فات مقصود العقد، وليس للمستأجر أن يستبدل عنها مدة مثلها. فأمر الله [سبحانه و][٣] تعالى عباده، صرفٌ لأفعالهم في جهات التكليف على حكم الاستحقاق. فإذا مضى الوقت، كان مضيه كمضي مدة الإجارة.

الشرح

والرد عليهم واضح، لا إشكال فيه.

ونزيده تقريرا وتقريبا، فنقول: إن [الفهم](٤) متعلق الخطاب قبل الشروع في العمل، فإذا تعلق الطلب بفعل مخصوص، لم يكن له تعلق بغيره. فلو تعذر الفعل المطلوب، لم يصح للمكلف أن يفعل غير ذلك الفعل الذي لا يتعلق به

التعليق

= (٢/٩٢). وشرح الكوكب المنير (٣/٥٠). وإرشاد الفحول: ١٠٦. ونزهة الخاطر (٢/٩١).

[١] ساقطة من خ.

[٢] في خ: المكتري.

[٣] ساقطة من خ.

(٤) في ت، م: يفهم.

فهذا الذي ذكره من فن القياس في مقتضى الألفاظ. ثم هو اعتبر الأصل بمسألة فرعية. وفيما قدمناه مقنع.

وأما من قال: إن القضاء يجب بالأمر الأول، فإنه سلك مسلكين: أحدهما ـ تشوفٌ إلى حكم اللسان، والمفهوم مما يطلق في مثل ذلك، وذلك أنهم قالوا: القضاء والاستدراك أمر مألوف معروف. فلو كان لا يستفاد من اللفظ، لما عقل معنى القضاء. قلنا: لا حاصل لهذا الكلام،

الشرح

الطلب، لأجل فوات المطلوب، وهو بمثابة ما لو طلبت منه الصلاة فتعذر عليه (٢٨/ب) فعلها، فلا يصح أن يأتي بالصوم بدلا منها، اقتصاراً على الخطاب الأول. وكذلك إذا طلبت الصلاة على وجه مخصوص، كما إذا قال: ليصل قائما، فتعذر عليه القيام، فلا يتمكن بهذا الخطاب خاصة أن يصلي على غير تلك الجهة. وهذا أيضاً واضح[١].

وكذلك إذا أمر بالصلاة إلى الكعبة، فتعذر عليه الاستقبال، وقُدِّر الاقتصار على ذلك الخطاب، ولم يرد سواه، امتنع عليه أن يصلي إلى غير القبلة. وكذلك القول في الطهارة وستر العورة وغيره.

وكذلك إذا قال له: صم يوم الاثنين مثلاً، فما تعلق الخطاب بالصوم إلا مضافا إلى يوم الاثنين، فليس له تعلق به، بالإضافة إلى يوم الأحد والثلاثاء[٢]. إذ تَقَاعَدَ الخطاب عنهما جميعا تقاعدا واحدا. فإذا لم يرتبط الطلب بالفعل مطلقا، ولم يرد خطاب جديد يتضمن الفعل، امتنع

التعليق

(١) (٢) قال الإمام: «ولا حاجة إلى ضرب الأمثال في ذلك، مع القطع بأن الأمر المؤقت مقتضاه في الزمان، ومن ضرورة الحصر النفي عن طرفي الحاصر». راجع البرهان (١/٢٦٦س: ٦ ـ ٨).

فإن الذي [يقضي][١] لا [يمكن][٢] أن يحكم على الآمر بأنك عنيت بلفظك ما أتيتُ به. وإذا لم يمكنه ذلك، فلا معنى للقضاء، تلقيا من الأمر المطلق.

الشرح

إيقاعه امتثالا(٣).

وإلى هذا الحرف أشار الأستاذ أبو إسحاق فإنه قال(٤): إنما يملك من منافع الدار وغيرها بالإجارة ما كان بينه وبين العقد نسبة. وإذا استأجر الدار (٥٩/أ) شهرا بعينه، فإنما ملك من المنافع ما يكون الشهر المعين ظرفاً لها ووعاء. وليس بين العقد وبين منافع تضاف إلى شهر آخر نسبة بحال. فإذا فات الشهر، فليس إلا الحكم بفوات متعلق العقد، فيجب فسخه.

وهذا كلام صحيح. والأمة مجمعة على امتناع تقديم العبادة على وقتها، إذا لم يقم دليل ذلك. فكذلك يجب القضاء في التأخير عن وقت الفعل الذي أضافه الشرع إليه. وهذا واضح لا خفاء به. والمسلك الأول(٥) لهم غير صحيح، والرد عليهم كما ذكره الإمام(٦)، [ونزيده](٧) زيادة تحققها، وهو أنه إذا وقع الاعتراف بتقاعد اللفظ عن تناول الفعل في غير ذلك الزمان، وتحقق انتفاء طلب آخر، وسلم أن الفعل لا يكون طاعة إلا إذا كان مطلوبا، فكيف

التعليق

[١] في خ: لا يقضي.

[٢] في خ: يمكنه.

(٣) تقرير هذا الجواب: أن الوقت صار وصفا للواجب كالمكان والشخص. ومن وجب عليه شيء بصفة، فإذا أتى به لا على تلك الصفة، لم يكن ممتثلا. قاله الغزالي في المستصفى (١١/٢). وانظر حاشية العطار على شرح المحلي (٤٨٧/١).

(٤) ذكره الإمام في البرهان (٢٦٦/١س: ١١ - ١٦).

(٥) أي للقائلين بأن القضاء يجب بالأمر الأول. وتقريره في البرهان (٢٦٧/١س: ٤-٦).

(٦) في البرهان (/٢٦٧/١) س: ٦ - ٩).

(٧) ساقطة من ت، م. والسياق يقتضيها.

وأما تسمية الاستدراك [قضاء][1] عند فرض أمر مجدد، فمن جهة مضاهاة الواقع آخرا لما استدعي أولاً.

الشرح

يتصور مع ذلك نزاع(٢)؟

وأما قول الإمام: ([وجه](٣) **تسميته قضاء عند [فرض](٤) أمر جديد، من جهة مضاهاة الواقع آخرا لما استدعي أوَّلا**)(٥). فهذا الكلام ضعيف(٦)، ولو كان كذلك، لكانت كل عبادة سبق طلب مثلها قضاء(٧)، وليس الأمر كذلك،

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) ولكن الخصم لا يسلم تقاعد اللفظ عن تناول الفعل في غير الزمن المقيد، بل يقول: إن الأمر دل على إيجاد الفعل، وهو مقتضاه لا غير، وأما الزمان، فلا يكون مطلوبا بالأمر، إذ ليس هو من فعل المكلف، وإنما وقع ذلك ضرورة كونه ظرفا للفعل، فاختلاله لا يؤثر في مقتضى الأمر، وهو الفعل. فكان معناه: افعل في الزمان الثاني، فإن عصيت، ففي الثالث، فإن عصيت ففي الرابع، وهكذا أبدا». راجع في هذا الاعتراض وجوابه: المعتمد (١/١٣٥). والوصول لابن برهان (١/١٥٧). وإحكام الآمدي (١/٤٢). وشرح العضد (٢/٩٢). وإرشاد الفحول: ١٠٦.

(٣) ساقطة من م ومن البرهان.

(٤) ساقطة من ت، م. وهي في البرهان.

(٥) انظر البرهان (١/٢٦٧س: ١٠، ١١).

(٦) يريد كلام القوم لا كلام الإمام بدليل ما سيأتي.

(٧) حاصل ما قاله القوم: أنه لو وجب القضاء بأمر جديد، لكان أداء كما في الأمر الأول، ولما كان لتسميته قضاء معنى. فأجاب الإمام بما قرره الشارح: بأنه لو كان كذلك، لكانت كل عبادة سبق طلب مثلها قضاء، وليس الأمر كذلك، وإنما سمي قضاء لكونه مستدركا لما فات من مصلحة الفعل المأمور به أولا. والحق أن الأمر المطلق يقتضي الفعل من غير تقييد بزمان. فلا يخرج المكلف عن عهدته إلا بفعله، فإن أداه في أول الوقت، كان أداء، وإن طال التراخي. وإن فعله خارج الوقت، كان قضاء، ويلزمه أن يكون آثما بالتأخير من غير عذر. وراجع هذا التحقيق في: إرشاد الفحول: ١٠٦.

والمسلك الثاني ـ مقتضاه التعلق بقواعد الشريعة في ثبوت قضاء المؤقتات. وهذا ساقط؛ فإن الأمر لا يطرد فيه، بل هو على الانقسام، فلا تعلق بذلك، ثم إن ثبت ذلك (٤٩/ب) في الشرع، فلتقدير أمرٍ مجدد، ولا يستمر الاستمساك بالشرع ما لم يتضح انتفاء أمر جديد، مع اطراد القضاء، ولا سبيل إلى إثبات ذلك.

الشرح

بل القضاء: عبارة عما فعل بعد خروج وقته، استدراكا لمصلحة أدائه الفائتة على المكلف. فلنذكر في هذا الباب حقيقة القضاء والأداء والإعادة، ووجه التسمية، وانقسام الأمر في الألفاظ إلى الحقيقة والمجاز، وبيان سبب القضاء.

فالأداء: عبارة عن الفعل في وقته ابتداء، على حكم الامتثال والموافقة[(١)].

والإعادة: عبارة عن الفعل المطلوب ثانيا في وقته، لجبر خلل في الفعل الأول[(٢)]. وذلك الخلل قد يخل بالإجزاء، وقد (٢٩/أ) يخل بالكمال[(٣)]، فإن أخل بالإجزاء، وجبت الإعادة، [إن][(٤)] كان المطلوب [طلبا][(٥)] على

التعليق

(١) راجع تعريف الأداء في: المستصفى (٩٥/١). وشرح العضد (٢٣٢/١). وشرح تنقيح الفصول: ٧٢. وشرح البدخشي (٦٥/١). وفواتح الرحموت (٨٥/١). والتعريفات: ١٤. وشرح الكوكب المنير (٣٦٥/١). ونزهة الخاطر (١٦٨/١).

(٢) راجع تعريف الإعادة في: المستصفى (٩٥/١). وشرح العضد (٢٣٢/٢). وشرح تنقيح الفصول: ٧٦. وشرح البدخشي (٦٥/١). وفواتح الرحموت (٨٥/١). وشرح الكوكب المنير (٣٦٨/١).

(٣) الخلل في الإجزاء: كمن صلى بدون ركن. وأما الخلل في الكمال: كمن صلى منفردا ثم أعادها مع الجماعة. وبعض الأصوليين يسمى هذا الأخير عذرا. فيعرف الإعادة بأنها: ما فعل في وقت الأداء ثانيا لخلل أو عذر. راجع شرح العضد (٢٣٣/٢). وشرح تنقيح الفصول: ٧٦. وحاشية البناني (١١٨/١). وفواتح الرحموت (٨٥/١).

(٤) في ت، م: وإن.

(٥) في ت: طلب.

الوجوب[1]. وإن أخل بالكمال، استحبت الإعادة. والاسم مقصور على تفاوت الفعل.

والقضاء: عبارة [عما][2] فعل بعد خروج وقته، استدراكا لمصلحة أدائه على المكلف، إما لعذر أو لغير عذر[3]. وهل إذا غلب على ظن المكلف في الواجب الموسع المنضبط آخر وقته كالصلاة، أو غير المنضبط كالحج، الهلاك إلى وقت، وأمر بالفعل قبله فلم يفعل، ثم لم يمت ووفق للعمل، فهل ينوي الأداء أو القضاء؟ فقد أشرنا فيما سبق إلى خلاف فيه، وحققنا أنه مؤدي، نظرا إلى الاكتفاء بالطلب الأول، وافتقار القضاء إلى طلب جديد[4]. وكذلك من لزمه قضاء صلاة على الفور فلم يفعل، ثم فعل فيما بعد، فلا نقول إنه قضاء القضاء[5].

وإذا كان القضاء إنما يشرع استدراكا لمصلحة الأداء، فللأداء ثلاثة أحوال[6]:

أحدها ـ أن يجب الأداء، ولا يكون كذلك، إلا إذا جرى السبب ووجد الشرط، ثم لم يتفق الفعل[7]. فهذا إذا شرع في حقه القضاء لاستدراك مصلحة

التعليق

(١) هذا القيد يخرج المندوب. وهل يلزم بالشروع؟ فيه خلاف. راجع شرح الكوكب المنير (٤٠٧/١).

(٢) في ت: عمل.

(٣) راجع في تعريف القضاء: المستصفى (٩٥/١). وشرح العضد (٢٣٣/١). وشرح تنقيح الفصول: ٧٣. وشرح البدخشي (٦٥/١). وشرح المحلي على جمع الجوامع (١١٠/١). وفواتح الرحموت (٨٥/١). وشرح الكوكب المنير (٣٦٧/١). والتعريفات: ١٧٧.

(٤) راجع ص: ٦٧٦ هامش: ٥ من هذا الجزء.

(٥) قاله الغزالي في المستصفى (٩٦/١). وانظر شرح الكوكب المنير (٣٦٤/١). ونزهة الخاطر (١٦٩/١).

(٦) وسيذكر الشارح أربعة أحوال تبعا للغزالي.

(٧) يعني لم يحصل الفعل.

الأداء، فهذه حقيقة في أعلى [درجات][1] القضاء[2]. وهذا كمن ترك الصلاة عمدا[3]. قال أبو حامد[4]: وكذلك إذا تركها سهواً، فإنه يقضي حقيقة[5]. وهذا تناقض بيِّن منه، فإنه يذهب إلى استحالة تكليف النائم والناسي[6]. وهو يقول: لا يكون القضاء حقيقة إلا إذا كان الأداء لازما، فالنوم ينافي التكليف على زعمه عقلا، فما كان ينبغي أن يكون قاضيا إلا مجازا[7].

الحالة الثانية: أن لا يجب [الأداء، بل يمتنع منه، كالصوم في حق الحائض، فإنها لو صامت عصت، فتسمية صومها قضاء مجاز محض][8]، وحقيقته: **(٥٩/ب)** أنه فرض مبتدأ[9]. ووجه التجوز: أنه لما كان الأمر سببه حالة عرضت منعت من الصوم، حتى فات بسببها التكليف، سمي ذلك قضاء.

التعليق

(١) في ت: الدرجات. والمثبت من م.

(٢) وهل يسمى ذلك قضاء حقيقة أو مجازا؟ فيه خلاف مبني على وجوبه عليهم حال العذر. راجع المستصفى (٩٦/١). وإحكام الآمدي (٨٣/١). وشرح العضد (٢٣٣/١). وشرح تنقيح الفصول: ٧٤. وشرح الأسنوي (٦٨/١). والقواعد والفوائد: ٣١. وشرح الكوكب المنير (٣٦٧/١). وفواتح الرحموت (٨٥/١). ونزهة الخاطر (١٦٩/١).

(٣) مثل به الغزالي للحالة الأولى للأداء. وقال إنه في هذه الحالة يكون الأداء واجبا، ويسمى قضاء حقيقة. راجع المستصفى (٩٦/١).

(٤) في المستصفى (٩٦/١).

(٥) قال الغزالي في المستصفى: «ولكن حط المأثم عنه عند سهوه على سبيل العفو». راجع المستصفى (٩٦/١). وانظر إحكام ابن حزم (٣٠٦/١).

(٦) ذهب إلى ذلك في المستصفى (٨٤/١).

(٧) ولا يرد على الشارح نفس الإيراد فيقال له: وأنت كذلك قلت في حق من لم يتفق له الفعل لمانع ثم قضى، فإنه يكون قاضيا حقيقة في أعلى درجات القضاء، لأنه يقول باستقرار الواجب في الذمة.

(٨) ما بين [ ] ساقط من م.

(٩) قاله الغزالي في المستصفى (٩٦/١) وتقدم ذكر الخلاف فيه. راجع هامش: ٢ من هذه الصفحة.

والصحيح أنه أداء[1].

وقد توهم بعض الفقهاء[2] من هذا أن صوم أيام الحيض واجب على الحائض، ولكن الحيض يمنع من الفعل. قالوا: بدليل وجوب القضاء عليها[3]. وهذا غلط عظيم. وكيف يصح أن يقال إن الصوم واجب عليها، وهي لو صامت عصت؟ وليس الحيض كالحدث، فإن إزالته ممكنة، فيكون المكلف متمكنا من فعل ما كلف به بعد تحصيل شرطه الداخل تحت قدرته. وليس الحيض كذلك، إذ إزالته غير ممكنة[4]. وإنما اغتر هؤلاء بإطلاق كونها تقضي، وجَعْلُ هذا

التعليق

(١) بل الصحيح أنه قضاء، بدليل ما روته عائشة رضي الله عنها قالت: «كنا نحيض على عهد رسول الله ﷺ ثم نطهر، فيأمرنا بقضاء الصيام ولا يأمرنا بقضاء الصلاة». أخرجه الترمذي. الحديث (٨٨٧). ووجه الاستدلال: أن عائشة رضي الله عنها سمته قضاء، وأخبرت أن النبي ﷺ كان يسميه قضاء، ويأمر به. ولا يقال: إنما سماه قضاء لغة، والقضاء والأداء في اللغة قد يكونان بمعنى واحد، نحو: قضيت الدين وأديته. لأنا نقول: هو وإن كان في اللغة كذلك، إلا أن ألفاظ الشارع المبينة لأحكام الشرع، إنما تحمل على موضوعاتها الشرعية الاصطلاحية. والقضاء والأداء في الاصطلاح الشرعي متغايران. وراجع في هذا التحقيق: نزهة الخاطر (١/١٦٩وما بعدها). وقد التزم الغزالي القول بأنه قضاء بالأمر الأول. راجع المستصفى (١/٩٦).

(٢) حكاه القرافي عن القاضي عبد الوهاب والحنفية، وهو مختار الشيرازي. راجع شرح تنقيح الفصول: ٧٤. والتبصرة: ٦٧. وأصول السرخسي (١/٦٧). والمستصفى (١/٩٦). وإحكام الآمدي (١/١١٧). والتقرير والتحبير (٢/١٨٨). وشرح البدخشي والأسنوي (١/١١٢، ١١٤). وفواتح الرحموت (١/١٧١).

(٣) انظر المراجع السابقة في تقرير هذا الدليل. والنزاع لفظي، لأن تأخير الصوم حالة العذر جائز بلا خلاف، والقضاء بعد زواله واجب بلا خلاف. إلا على القول بجواز التكليف بما لا يطاق، وهو غير واقع في الشريعة. راجع إحكام الآمدي (١/١١٧). وتخريج الفروع على الأصول للزنجاني: ١٣١. وشرح تنقيح الفصول: ٧٤.

(٤) قاله الغزالي في المستصفى (١/٩٦). وانظر المراجع السابقة.

الاسم مجازاً أولى من خلاف الإجماع، وتسويغ تكليف ما لا يطاق، وإيجاب الفعل مع تحريم إيقاعه[1].

فإن قيل: فلم تنوي قضاء رمضان؟ قلنا: بمعنى أن سبب وجوبه حالة عرضت من الصائم، وإن عنيت أنه قضاء، لما وجب عليها في حالة الحيض من صيام أيام الحيض، فخطأ أو محال[2].

فإن قيل: فيلزم أن ينوي الصبي بعد البلوغ القضاء، لما فات من الصيام بالصبا. قلنا: لم نجعل فوات العبادة بسبب **(٢٩/ب)** الصبا، سبباً لوجوب القضاء لما فات في زمان الصبا بخلاف الحيض[3].

ولننبه على سر يعتمد عليه في الأصول والفروع جميعا، وهو أن فوات المخاطبة بالعبادة، إما أن يكون لفوات السبب، لم يشرع الشرع التدارك، كما في الصبي، فإن السبب مفقود. وإن فات التكليف لأجل فوات الشروط مع حصول السبب، فههنا قد شرع الشرع القضاء، كما في حق الحائض. فإن السبب الطاقة مع شهود الشهر، وقد وجد ذلك في حق الحائض، لكن فات الشرط، وهو الطهر، فورد الشرع بالقضاء، استدراكا لمصلحة السبب الموجود، ولا سبب في حق الصبي، إذ الطاقة مفقودة[4].

فإن قيل: إذا كان السبب الطاقة ووجود الشهر، فينبغي إذا قارب البلوغ وأطاق، أن يؤمر بالقضاء بعد البلوغ من ذلك الوقت[5]. فنقول: لما كانت

التعليق

(١) قوله: أولى من خلاف الإجماع، يريد: أن الحائض لو ماتت، لم تكن عاصية، إذ كيف تؤمر بما تعصي به لو فعلته؟ قاله الغزالي في المستصفى (٩٦/١).

(٢) راجع تقرير هذا السؤال وجوابه في: المستصفى (٩٦/١). والذخيرة للقرافي (٣٧٥/١).

(٣) راجع تقرير السؤال وجوابه في المستصفى (٩٦/١).

(٤) راجع في إطلاقات السبب والشرط: المستصفى (٩٤/١). وإحكام الآمدي (٩٨/١). وشرح تنقيح الفصول: ٧٨. وشرح الكوكب المنير (٤٤٨/١ - ٤٥٦). وحاشية البناني (٩٤/١). وإرشاد الفحول: ٦، ٧. ونزهة الخاطر (١٦٢/١).

(٥) قالوا في الجواب عن هذا: وإن كان مقاربا لحالة البلوغ بلحظة، فإن فهمه فيها كفهمه=

الطاقة[1] والعقل حقيقتين تختلف فيهما الناس اختلافا ظاهراً، حجز الشرع الخلق عن مظنة في هذه الأمور المضطربات، وناط التكليف بالبلوغ، إما بالاحتلام أو بالسن[2]. كما ناط القصر بسفر طويل مقدر بمرحلتين، أو يوم وليلة. وكذلك فعل في نصاب السرقة ونصاب الزكاة. وسيأتي لهذا مزيد تقرير في موضعه، إن شاء الله تعالى.

وقد اختلف الفقهاء في مسائل تتعلق بالقضاء، لترددهم في أن اللفظ شرط لفقدان السبب أو لتخلف الشرط؟ فمن ذلك اختلافهم في قضاء المجنون الصوم. فقال بعضهم: يقضي الصوم، كما تقضي الحائض. وهو المشهور من مذهب مالك رضي الله عنه[3]. وقال قائلون: لا يقضي، اعتباراً بالصبي[4]. وقال قائلون:

التعليق

= بعد لحظة، وذلك أن الفعل والفهم يتزايدان تزايدا خفي التدريج. فجعل له الشارع ضابطا يعرف به وهو البلوغ. وحط عنه التكليف قبله، تخفيفا عليه. وراجع في مسألة تكليف الصبي: أصول السرخسي (٢/٣٤٠). والمستصفى (١/٨٤). وإحكام الآمدي (١/١١٥). وشرح الكوكب المنير (١/٤٩٩). وفواتح الرحموت (١/١٥٥). والقواعد والفوائد: ١٦. وإرشاد الفحول: ١١. ونزهة الخاطر (١/١٣٧)..

(١) يريد البنية ونمو الجسم.

(٢) نقل صاحب مسلم الثبوت عن البيهقي قوله: «الأحكام إنما تعلقت بالبلوغ بعد الهجرة وقبلها، إلى عام الخندق كانت تتعلق بالتمييز». راجع مسلم الثبوت وشرحه (١/١٥٤وما بعدها). وراجع الكافي لابن عبد البر (١/٢٨٦).

(٣) المجنون إذا أفاق في أثناء الشهر، فعليه صوم ما بقي من الأيام اتفاقا. وإنما الخلاف في قضاء اليوم الذي أفاق فيه وإمساكه. فعند مالك يقضي، وإن مضى عليه السنون. وهو رواية عن أحمد، وهو قول الشافعي في القديم. وعن الحنفية: إن جن جميع الشهر، فلا قضاء عليه، وإن أفاق في أثنائه، قضى ما مضى. راجع بداية المجتهد (١/٢٠٨). والمغني (٣/١٥٦). والمجموع (٦/٢٧٧). وفتح القدير (٢/٣٦٦). وأصول السرخسي (٢/٣٣٨وما بعدها). والتقرير والتحبير (٢/١٧٥). وتخريج الفروع على الأصول للزنجاني: ١٣٠. والقواعد والفوائد: ١٦.

(٤) وهو قول الحنفية على التفصيل الذي ذكرناه.

إن بلغ مجنوناً، لم يقض. وإن بلغ صحيحا ثم جن، قضى[1]. وقال قائلون: إن قلَّت السنون، قضى اعتبارا بقضاء الحائض الصوم، وإن كثرت، لم يقض، اعتبارا بترك قضاء الحائض الصلاة[2]. والقول الأول أشهر عندنا، لأن الطاقة في حقه موجودة، وشهود الشهر أيضاً كذلك[3]. فكان امتناع التكليف بفوات شرط التكليف، وهو العقل. وهذا هو الذي اختاره المتكلمون، فإنهم جعلوا العقل شرطا في توجه التكليف[4].

واعلم أن (٦٠/أ) الناس اختلفوا، هل من فرق بين السبب والشرط[5]؟ فذهب الأستاذ أبو إسحاق إلى أنه لا فرق بينهما، وأن الحكم يتوقف على الجميع. وقال الأكثرون بفرق بينهما، وعلى ذلك ينبني إثبات الرخص في الشريعة ونفيها، وإثبات الموانع وغيره. والأستاذ ينكر ذلك كله، ويقول: جميع ما يتوقف الحكم عليه [يكون][6] جزءاً من السبب. ولذلك منع مانعون من

التعليق

(١) هذا قول عبد الملك بن الماجشون. حكاه ابن عبد البر في الكافي (٢٨٦/١وما بعدها). والصحيح عند الحنفية أنه لا فرق بين الجنون الأصلي والعارضي. راجع فتح القدير (٣٦٩/٢).

(٢) هذا قول ابن حبيب من المالكية. حكاه عنه ابن عبد البر في الكافي (٢٨٦/١). ثم قال: وهو غير معروف عن مالك، ولا له في النظر حظ أيضاً، لأن مثل هذا من التحديد لا يثبت إلا بتوقيف».

(٣) قال ابن عبد البر: «والمحفوظ عن مالك فيمن بلغ مجنونا أو صحيحا، ثم جن بعد بلوغه وأتى عليه رمضان في حال جنونه، ثم صح وبرأ، أن القضاء لازم في صومه خاصة». راجع الكافي (٢٨٦/١). وانظر حاشية الصاوي على الشرح الصغير (٢٤٣/٢).

(٤) راجع الإرشاد: ١٥. وأصول السرخسي (٣٤١/٢). والمستصفى (٨٣/١). وإحكام الآمدي (١١٤/١). وشرح العضد (١٥/٢). والقواعد والفوائد: ١٥. وشرح الكوكب المنير (٤٩٨/١).

(٥) راجع شرح تنقيح الفصول: ٨٢. والفروق للقرافي (١٠٩/١). وشرح الكوكب المنير (٤٥٩/١).

(٦) في ت، م: ويكون.

تخصيص العلة (٣٠/أ) على كل حال[١]. وسيأتي مزيد بيان في باب النقض، إن شاء تعالى[٢]. فإذا اخترنا الفرق بين السبب والشرط، فطريق معرفة الفرق [ثبوت][٣] مناسبة الاقتضاء، من غير ظهور مناسبة للشرط في الثبوت. والذي يناسب التكليف الطاقة.

وأما العقل، فيناسب معرفة الحكم حتى يتصور الامتثال. هذا هو السبب الذي لأجله ثبت القضاء عند فوات بعض الأعمال وانتفائه، وهو أصل حسن في الشريعة.

الحالة [الثالثة][٤]: حالة المريض والمسافر إذا لم يجب تضييقا، ولكنهما إن صاما، فقد فعلا الواجب، ونعني إذا كان الصوم يضر بالمريض، ولا يهلكه، فقد أبيح له الفطر، ولم يحتم عليه، فهو كالمسافر، فإنهما إن صاما امتثلا، فإن لم يفعلا، وقضيا بعد ذلك، فهل اسم القضاء يطلق عليهما حقيقة أو مجازا[٥]؟ والصحيح أنه مجاز، لثبوت التخيير، فلم يفت وقت الوجوب، بدليل أنهما غير مفتقرين إلى خطاب جديد، وهو ضابط القضاء الحقيقي[٦].

وقوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[٧]. محتمل أن يقال: إنه [حقيقة][٨]، لأنه لو فعله في وقته لصح منه، فإخراجه عن مظنة إيجابه، يوهم كونه قضاء حقيقة، والصحيح أنه أداء[٩]. وقد

التعليق

(١) انظر المستصفى (٣٤٢/٢). وإحكام الآمدي (٣١/٣).
(٢) راجع: (٢٦٥/٢) من الجزء الثاني.
(٣) ساقطة من م.
(٤) في ت، م: الثانية. والمثبت هو الصحيح، لأن الحالة الثانية تقدمت في: (٧٣٢/١).
(٥) راجع التبصرة: ٦٧. وإحكام الفصول للباجي: ٢٢١. والمستصفى (٩٦/١).
(٦) هذا خلاف الفرض، لأن عدم الحاجة إلى خطاب جديد هو الأداء. وهذا نوع من التجوز الذي ذكرناه سابقا في ص: ٧٣٣ هامش: ١.
(٧) الآية (١٨٤) من سورة البقرة.
(٨) في ت: خيفة والمثبت من م.
(٩) انظر هذا التردد أيضاً عند الغزالي في المستصفى (٩٦/١).

خير الله المريض والمسافر بين صوم رمضان، [أو أيام من][1] غيره، فهو كالواجب المخير[2]. ومن فعل إحدى خصال الكفارة، لم يكن قاضيا. وهذا أيضاً يضعف إطلاق القضاء عليه مجازا[3]. ولكن لما كان التدارك في هذه الصورة لا يمكن إلا بعد فوات الزمان الأول، [أشبه][4] ذلك العبادة بعد خروج وقتها. فلذلك أطلق عليها لفظ القضاء مجازا. ولكن مقتضى هذا أن تسمى الصلاة في آخر الوقت قضاء مجازاً، لأنه لا يمكن إيقاعها آخر الوقت، إلا إذا لم تفعل في أوله[5]. لكن [يجاب][6] عليه بأن لرمضان خصوص نسبة إلى الصوم ليست لشوال ولا لغيره، بدليل أن الصبي المسافر لو بلغ في أثناء رمضان، لزمه صوم ما بقي منه، ولو بلغ بعد مضيه، لم يلزمه شيء، دل ذلك على قبول اختصاص رمضان بالصيام، وليست السنة كلها للصيام، كوقت الصلاة المتسع[7]. فإن الصبي إذا بلغ في أثناء وقت الصلاة لزمته[8]. وإن بلغ بعد خروج رمضان، لم يلزمه[9]. هذا إذا قلنا إن المسافر مخير بين الإفطار

التعليق

(١) ساقطة من م.

(٢) هذا قياس مع الفارق: لأن البدل في الصوم لا يمكن إلا بعد فوات الأول، وهو رمضان - وهو سابق بالزمان، فسمي قضاء لتعلقه بفواته، بخلاف خصال الكفارة، إذ لا تعلق لأحدهما - يعني الصوم والإعتاق - بفوات الآخر فافترقا. قاله الغزالي في المستصفى (٩٦/١).

(٣) لقد سبق وأن قال: والصحيح أنه مجاز!

(٤) في ت، م: شبه.

(٥) راجع هذا الإلزام في المستصفى (٩٦/١).

(٦) في ت، م: يجب.

(٧) راجع هذا الجواب في المستصفى (٩٧/١). وانظر أصول السرخسي (٣٦/١).

(٨) يشترط في ذلك البلوغ مع العقل بلا خلاف. راجع بداية المجتهد (٧٩/١). والمغني (٣٩٩/١، ٦١٦).

(٩) هذا قول عامة أهل العلم. وقال الأوزاعي: يقضيه إن كان أفطره، وهو مطيق لصيامه. راجع المغني (١٥٥/٣).

والصيام، فالأظهر أن تسمية صومه قضاء مجاز محض[(١)].

وقد قال قائلون: إن فرضه أيام أُخر، ولكن إن صام رمضان، فهو معجل للواجب[(٢)]. فلا يتأتي على هذا أن يكون صومه قضاء بحال. وهذا ضعيف، لأن الآية لا تفهم الترخص للمشقة. ويظهر ذلك من قوله: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ﴾[(٣)]. فبين فيه شرفية الشهر أولاً، ثم عقب ذلك بذكر صيامه، ففهم (٦٠/ب) أن ذلك لأجل شرفه، ورخص للمسافر لمشقته في تأخير الصوم عن وقته، لأجل عذره. وهذا الذي ذكرناه (٣٠/ب) مذهب الكرخي[(٤)].

وذهب أهل الظاهر إلى أن المسافر لا يجزئه صوم رمضان[(٥)]، وهو مذهب بعض التابعين. وهو ضعيف، لأن مساق الآية يفهم الإضمار، بمثابة قوله: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[(٦)]. والتقدير: فمن كان منكم مريضا أو على سفر فأفطر[(٧)]. وأيضا فإن «أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يصومون ويفطرون في السفر من غير

التعليق

(١) راجع المستصفى (٩٧/١).

(٢) حكاه الغزالي عن الكرخي في المستصفى (٩٧/١).

(٣) الآية (١٨٥) من سورة البقرة.

(٤) هو عبيد الله بن الحسن بن دلال بن دلهم، أبو الحسن الفقيه الحنفي، كان ورعا زاهدا. انتهت إليه رئاسة العلم في أصحاب أبي حنيفة. له مؤلفات منها: «المختصر» و«شرح الجامع الكبير» و«شرح الجامع الصغير» و«رسالة في الأصول». توفي سنة (٣٤٠) هـ. راجع ترجمته في الفهرست ص: ٢٩٣. وطبقات الفقهاء للشيرازي: ١٤٢. والبداية والنهاية (٢٥٢/١١). والفوائد البهية: ١٠٨. وشذرات الذهب (٣٥٨/٢). والفتح المبين (١٨٦/١).

(٥) راجع المحلّى (٢٤٣/٦). وبداية المجتهد (٢٠٥/١). والمغني (١٤٩/٣). وشرح السنة (٣٠٧/٦). وفتح الباري (١٨٣/٤). ونيل الأوطار (٣٠٥/٤).

(٦) الآية (٨٢) من سورة يوسف.

(٧) انظر هذا التأويل في المراجع السابقة.

نكير من بعضهم على بعض»[1].

الحالة الرابعة: حالة المريض الذي يخشى الهلاك على نفسه، لا يحل له الصوم، فإن صام وسلم فقد عصى. وهل يكون مؤديا للواجب؟ فيه نظر. ذهب بعض الفقهاء إلى أنه لا يجزئه الصوم[2]، وجعلوه بمثابة صوم يوم النحر الذي لا ينعقد عند بعض الفقهاء، وهو مالك والشافعي رضي الله عنهما، وأبو حنيفة حكم بانعقاده[3]. فلا يخفى حكمه بصحة صوم المريض.

ومن العلماء من فرق بينهما، فأبطل صوم يوم النحر، فإنه مأمور بالفطر لإجابة دعوة الله تعالى إلى أكل القرابين، فكيف يقال له أجب الدعوة، أي كل وصم؟ هذا متناقض[4]. وفي المريض قيل له: لا تهلك نفسك، فيصح أن يقال له: صم مع ذلك. وقد يقال في المريض: لا تهلك نفسك بالصوم، فكيف يقال له مع هذا: صم؟

قال أبو حامد[5]: ويعسر الفرق بينهما جداً. والصحيح عندنا هو الفرق والقضاء ببطلان صوم يوم النحر، وصحة صوم المريض، فإنه لم يتعرض في

التعليق

(١) متفق عليه. انظر صحيح البخاري مع الفتح (٤/١٨٦). وصحيح مسلم بشرح النووي (٧/٢٣٤).

(٢) حكاه ابن رشد عن أهل الظاهر. انظر بداية المجتهد (١/٢٠٥). والمحلى (٦/٢٢٩).

(٣) قال النووي رحمه الله: «وقد أجمع العلماء على تحريم صوم هذين اليومين بكل حال، سواء صامهما عن نذر أو تطوع أو كفارة أو غير ذلك. ولو نذر صومهما متعمدا لعينهما، قال الشافعي والجمهور: لا ينعقد نذره، ولا يلزمه قضاؤهما. وقال أبو حنيفة: ينعقد ويلزمه قضاؤهما. قال: فإن صامهما أجزأه، وخالف الناس كلهم في ذلك». انظر صحيح مسلم بشرح النووي (٨/١٥). وفتح القدير (٢/٣٨١). وأصول السرخسي (١/٨٨). والتقرير والتحبير (١/٣٣١). وفواتح الرحموت (١/٤٠١). والمغني (٩/٢١). وفتح الباري (٤/٢٣٩).

(٤) لتوارد الأمر والنهي على محل واحد.

(٥) في المستصفى (١/٩٧).

مسألة:

الأمر بالشيء من أشياء، إذا كان محمولاً على الوجوب، يقتضي وجوب شيء واحد منها.

ونقل أصحاب المقالات عن أبي هاشم أنه قال: الأشياء كلها واجبة. والمسألة تمثل بالخلال المذكورة في كفارة اليمين، وهذه المسألة أراها عرية عن التحصيل؛ فإن النقل - إن صح عنه - فليس آيلاً في التحقيق إلى خلاف معنوي، وقصاراه نسبة الخصم إلى الخلل في العبارة، فإن أبا هاشم اعترف بأن تارك الخلال لا يأثم إثم من ترك واجبات، ومن أقامها جميعاً، لم يثبت له ثواب واجبات. ويقع الامتثال بواحدة، فلا يبقى مع هذا لوصفِ الخصال بالوجوب تحصيل.

الشرح

حق المريض لخصوصية الصوم. وإنما تعلق النهي بجنس المضرة. حتى قد يمتنع الأكل إذا كان مضرا، فيصير بمنزلة النهي عن الصلاة في الدار المغصوبة، لانحراف النهي عن خصوصية الصلاة إلى التصرف في ملك الغير بغير إذنه، بخلاف صوم يوم النحر، فإن النهي تعرض له من جهة كونه صوما. ولم يصح عندنا انصراف النهي إلى جهة غير الصوم. وهذا واضح. والله المستعان.

قال الإمام: (**مسألة: الأمر بالشيء من أشياء، إذا كان محمولاً على الوجوب**) إلى آخر المسألة[1]. قال الشيخ هذه المسألة خلاف المعتزلة فيها من جهة المعنى مشهور، وفي كتب الأئمة مسطور، وقواعدهم على منعها تدور[2].

التعليق

(١) انظر البرهان (١/٢٦٨س: ٣ - ص: ٢٧٠س: ٤).

(٢) راجع المسألة في: التبصرة: ٧٠. وإحكام الفصول للباجي: ٢٠٨. والمعتمد (١/٧٧). والمستصفى (١/٦٧). والوصول لابن برهان (١/١٧١). وإحكام الآمدي=

وتأويل هذا اللفظ عند البهشمية: أنه ما من خصلة من الخصال التي وقع التخيير فيها إلا وهي ـ لو فرضت واقعة ـ لكانت واجبة.

وهذا مغزى المسألة. ثم طولها المتكلمون، فألزموه ما سلمه فيما قدمنا ذكره، وألزموه الأمر بإعتاق [عبد][1] من عبيد الدنيا، فإن ذلك

الشرح

ورد الخيرة في التعيين إلى المكلف عندهم غير معقول(٢). ونحن بعون الله وتأييده نتكلم على أصل المسألة، ثم نبين قواعد المعتزلة، ثم نتعقبها بالإبطال. ونوضح الغرض بثلاثة أمور: **أحدها** ـ تصور المسألة من جهة المعقول. **والثاني** ـ ثبوت وقوعها في الشرع المنقول. **والثالث** ـ توجه النقوض التي أجمع عليها أهل الإسلام، وساعد المعتزلة عليها من غير منع ولا إنكار.

أما الطريق العقلي(٣): فهو أن الآمر إذا قال لمأموره: أوجبت عليك خياطة هذا الثوب، أو بناء هذا الحائط في هذا اليوم، كان هذا كلاماً **(٣١/أ)** معقولاً، وأمراً متصوراً، وصرح له مع ذلك: بأني لم أوجب عليك الجميع، ولا مكنتك (٦١/أ) من ترك الجميع، ومهما فعلت، فقد امتثلت إيجابي. فلا يخلو ـ بعد ورود هذا الخطاب، وتصور الطلب، وفهم المخاطب ـ إما أن يقال: لم يوجب شيئا أصلاً، وهو محال، لأنه نقيض ما صرح به، أو يقال: أوجب الجميع، وهو أيضاً باطل، لأنه صرح بضده، أو أوجب معينا، وهو قد صرح بالتخيير وعدم

التعليق

= (٧٦/١). وشرح العضد (٢٣٥/١). وشرح تنقيح الفصول: ١٥٢. والمسودة: ٢٧. وشرح الأسنوي (٧٦/١). وشرح المحلي على جمع الجوامع (١٧٥/١). وشرح الكوكب المنير (٣٨٠/١). ونزهة الخاطر (٩٣/١).

[١] في المطبوع: عهد.

(٢) انظر المعتمد (٨١/١، ٨٣).

(٣) راجع تقرير هذا الدليل في: المستصفى (٦٧/١). وشرح العضد (٢٣٦/١). وشرح الكوكب المنير (٣٨٠/١). ونزهة الخاطر (٩٥/١).

لا يتضمن وجوب إعتاق عبيد جميع العالم. ولو صح الخلاف، فلا حاجة في إيضاح سقوط مذهب الخصم إلى ضرب الأمثال، فإنا على قطع نعلم أن من قال لمخاطبه: افعل شيئاً من هذه الأشياء (٥٠/أ) الثلاثة، فليس يطالبه بالأشياء الثلاثة، وإنما يطالبه بواحد منها. ويفوض الخيرة في التعيين إليه.

الشرح

التعيين، فلم يبق إلا أن يقال: أوجب مخيراً. ويدل عليه من جهة الشرع ثلاثة أمور:

أحدها: النص الصريح، وهو قوله تعالى: ﴿فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾[1]. ولفظ «أو» لا يتحمل الجمع بحال عند أهل اللسان[2].

الثاني: الإجماع على أنه لا يجب على الحانث فعل الخصال الثلاث، وأن الواجب عليه [أحدها][3] لا بعينه.

الثالث: أنه كان يلزم من مساق ما ذكروه من منع الخيرة في الواجب، أن يجب إعتاق العبيد، وإطعام جميع مساكين العالم، جميع أنواع الأطعمة، وكسوة جميع [الثياب][4]، حذرا من تطرق الخيرة إلى الواجب[5]. وإذا اعترف الخصم بتحقق الوجوب، مع ثبوت الخيرة في التعيين في بعض الأحايين، فقد اعترف بالمسألة، وكفى المؤنة.

التعليق

(١) الآية (٨٩) من سورة المائدة.
(٢) بل ذهب الكوفيون والأخفش والجرمي إلى أنها للجمع المطلق كالواو. راجع مغني اللبيب (٦٥/١).
(٣) في ت: أحدهما. والمثبت من م.
(٤) في م: الثواب. والمثبت من ت.
(٥) راجع في هذا الإلزام وجوابه: المعتمد (٨٨/١).

وذكر بعض الناس لأبي هاشم كلاماً لا يليق بحذقه وكيسه، وهو متقول عليه فيه، وذلك [أنه قيل][١]: لو لم [يقض][٢] بوجوب الأشياء كلها، لأدى ذلك إلى التباس الواجب على المكلف مع استمرار التكليف والطلب، وهذا غير سائغ. فنقول: لا يخفى سقوط هذا الكلام على المتأمل؛ فإن من المستحيل إثبات واجب لا يتوصل المكلف إلى

الشرح

وقد تمسك المعتزلة بطرفين: **أحدهما** - يتلقى من تصور الطلب. **والثاني** - ينبني على قواعدهم.

أما الأول: فقد قالوا: الوجوب طلبٌ محتَّم، والخيرة ضد ذلك، فكيف يتصور أن يكون واجبا مخيرا؟ وحاصله راجع إلى أنه مطلوب غير مطلوب، وذلك غير معقول. قالوا: فإذا تعلق الطلب بخصلة، فإما أن يتعلق بها من جهة خصوصيتها، فتجب على انفرادها، وإما أن يتعلق بها من جهة تشمل بقية الخصال، فينتفي وجوب الجميع. هذا تقرير هذا الطريق المتلقى من مضادة الوجوب التخيير(٣). والجواب عنه من الأوجه المتقدمة العقلية والنقلية(٤).

ونخص هذا الكلام بجواب يتعرض لبيان تعدد الجهات. فنقول: تعلق الطلب بالخصلة من جهة كونها خصلة مفردة، فقيل له: افعل خصلة من هذه

التعليق

[١] في خ: أن لو قالوا.

[٢] في خ: نقص.

(٣) راجع تقرير هذه الشبهة في: المعتمد (١/٨١وما بعدها). وشرح العضد (١/٢٣٨). ونزهة الخاطر (١/٩٤).

(٤) المرتضى في الجواب عند بعض المحققين: أن متعلق الوجوب هو القدر المشترك بين الخصال ولا تخيير فيه، لأنه واحد، ولا يجوز تركه. ومتعلق التخيير خصوصيات الخصال التي فيها التعدد، ولا وجوب فيها. انظر في هذا الجواب: شرح تنقيح الفصول: ١٥٢. وشرح العضد (١/٢٣٥). وشرح الكوكب المنير (١/٣٨٠).

تعيينه، لو حاول ذلك، فيدوم الطلب ويعسر الامتثال، ويلتحق ذلك بتكليف المحال. فأما إيجاب شيء من أشياء مع تخيير المكلف في تعيين ما يشاء، فلا عسر فيه.

الشرح

الخصال، كما تقول المرأة لوليها: زوجني من أحد الخاطبين، والخيرة في التعيين إليك. ويقال: بايع أحد الإمامين الصالحين للإمامة. ولا يتصور في هذه الصورة أن يقال: جعلت له تزويجها منهما جميعا، فإن ذلك لا يصح شرعا. [وكذلك][1] يمنع عقد الإمامة لإمامين في وقت واحد[2].

احتجوا بأن الخصال الثلاث إن كانت متساوية الصفات في أنفسها، فينبغي أن تجب جميعها، [تسوية][3] بين المتساويات، وإن انفرد بعضها بوجه يقتضي إيجابه، فينبغي أن يعين للمكلف، حتى لا يلتبس بغيره[4]. وهذا مبني على أصول القوم؛ فإن الوجوب يتبع الصفات الثابتة التي (٣١/ب) لا تبديل فيها ولا تحويل. وقد مر الكلام على هذا الأصل، فلا نعيده[5].

ثم إنه باطل بالمسائل المسلَّمة الإجماعية، ويصح أن يكون مقصود الطالب أحد الفعلين[6]. وقد بينا أن الإيجاب يرجع إلى تعلق الخطاب، أو إلى

التعليق

(١) في ت، م: ولذلك.

(٢) راجع هذا الجواب في: إحكام الفصول للباجي: ٢٠٩. والمستصفى (١/٦٨). وشرح العضد (١/٢٣٦). ونزهة الخاطر (١/٩٧).

(٣) في م: تسمية.

(٤) راجع في تقرير هذا السؤال وجوابه: إحكام الباجي: ٢١٠. والمستصفى (١/٦٨). ونزهة الخاطر (١/٩٧).

(٥) انظر ص: ٢٨٢ هامش: ٤. و ص: ٦٠٤ هامش: ٣ من هذا الجزء.

(٦) يريد ـ والله أعلم ـ أن الإيجاب لله تعالى، له أن يخصص من المتساويات واحدا بالإيجاب. وله أن يوجب واحداً غير معين، ويجعل مناط التكليف اختيار المكلف، ليسهل عليه الامتثال. قاله ابن قدامة. راجع الروضة مع شرحها نزهة الخاطر (١/٩٨).

وقد نجز ما أردنا إلحاقه بقسم التقييد. ونحن نذكر الآن مسائل مرسلة في الأوامر، معدودة من الطوام الكبار، ملتفتة إلى فن الكلام، [ونوضح][1] قرب مأخذها، وسهولة مدركها. مستعينين بالله وحده، إن شاء الله تعالى.

الشرح

الخطاب المتعلق(2). وليس تعيين متعلق الذكر، كما إذا [قيل](3): أكرم رجلا. وإذا لم يشترط تعيين متعلق الذكر، فلا يشترط تعيين متعلق الإيجاب. وإنما وقع هذا من حيث ضاهى الوصف (٦١/ب) بالحل والحرمة، الوصف بالعجز والقدرة والسواد والبياض، وذلك وهْمٌ نبَّهنا عليه(4).

فإن قيل: الله تعالى يعلم ما يأتي به المكلف، وما يتأدَّى به الواجب، فيكون معينا في علمه، وإنما هو ملتبس علينا(5). قلنا: هذا باطل من أوجه:

أحدها ـ أن هذا تكليف ما لا يطاق، فإن الوجوب على هذا متعلق بعين مخصوصة، وقد كلف فعلها بعينها، ولم ينصب له دليل عليها، وذلك محال(6).

التعليق

[1] في خ: توضح.

(2) راجع ص: ٢٧٦ هامش: ٨ من هذا الجزء.

(3) ساقطة من ت.

(4) راجع ص: ٢٧٩ هامش: ٤ من هذا الجزء. والمستصفى (١/٦٨).

(5) راجع في تقرير هذا السؤال وجوابه: إحكام الباجي: ٢١٠وما بعدها. والمستصفى (١/٦٨). وشرح العضد (١/٢٤١). ونزهة الخاطر (١/٩٨).

(6) حاصل هذا الجواب: أن عدم تعيين إحدى الخصال من غير نصب دليل على التعيين، هو تكليف بما لا يطاق، وهو محال عندنا وعندكم. لكن مقتضى التعيين أن لا يجوز العدول عن ذلك الواحد المعين. ومقتضى التخيير جواز العدول عنه إلى غيره، والجمع بينهما متناقض. فإذا ثبت أحدهما، بطل الآخر، والتخيير ثابت بالاتفاق منا ومنكم، فيبطل الأول الذي هو التعيين. راجع هذا الجواب في شرح الأسنوي (١/٧٧). وانظر الوجه الثامن في إحكام الآمدي (١/٧٨).

الثاني: أن نقول: العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه، ولا يغيره. وإذا كان كذلك، فيجب النظر إلى التكليف حتى يعلم، هل تعلق بمعين أو بمبهم، فيعلمه الله تعالى كذلك؟ فأما إذا [كان][1] متعلقاً بمبهم، كيف يعلمه الله تعالى متعلقاً بمعين، وهو خلاف حقيقته؟ فيكون المتعلق جهلاً [لا][2] علماً[3].

الثالث: أنا وإن قدرنا أن الله تعالى يعلم ما سيوقعه العبد، إلا أنا لا نسلم أنه متعلق [الوجوب][4]، من جهة [تعينه][5]، وإنما هو تعيين باعتبار الوجود، لا باعتبار تعيين التكليف، فإنه لو قال: اعتق رقبة، وكان الله سبحانه يعلم أنه يعتق زيداً مثلاً، لم يكن زيد متعلق الخطاب، من جهة كونه زيداً، وإنما كان متعلق الخطاب من جهة كونه عبداً[6].

التعليق

(١) ساقطة من م.

(٢) ساقطة من م.

(٣) حاصل جواب الشارح تبعاً للغزالي: أن الله تعالى يعلم الشيء حسبما أوجبه. فإذا أوجب واحداً من الثلاثة غير معين، يجب أن يعلمه غير معين، وإلا لم يكن عالماً بما أوجبه. والجواب المحرر في هذه المسألة: أن الله تعالى يوجب الشيء معيناً بالإضافة إلى علمه، وإن كان مبهماً بالإضافة إلى علم المكلف. ولا يمتنع أن يوجب علينا شيئاً معيناً في علمه، مبهما في علمنا. وليس إذا علم الباري شيئاً معينا، أن يعلمه المكلف كذلك. وراجع هذا الجواب في نزهة الخاطر (١/٩٩). والجواب الأول ذكره الغزالي في المستصفى (١/٦٨). والعضد في شرح المختصر (١/٢٤١).

(٤) في م: بالوجوب.

(٥) في ت: بعينه.

(٦) مثل الغزالي للمسألة بمثال آخر، فقال: «كمن يقول لزوجتيه: إحداكما طالق. فالإيجاب يتبع النطق. فإن قيل: الموجب طالب، ومطلوبه لابد أن يتميز عنده. قلنا: يجوز أن يكون طلبه متعلقاً بأحد أمرين، كما تقول المرأة: زوجني من أحد الخاطبين أيهما كان، واعتق رقبة من هذه الرقاب أيها كانت، وبايع أحد هذين الإمامين أيهما كان، فيكون المطلوب أحدهما لا بعينه، وكل ما تصور طلبه تصور إيجابه». انظر المستصفى (١/٦٨). وإحكام الباجي: ٢١١. وشرح العضد وحواشيه (١/٢٤١).

الرابع: أن نقول لهم: ما قولكم لو علم الله أنه لا يوقع شيئاً، أو علم أنه يوقع الجميع، فما الذي تقولون؟ إن قلتم: إنه لم يوجب شيئاً، فهو محال. وإن قلتم: إنه أوجب واحداً من آحاد، وردَّ الخيرة في التعيين إلى خيرة المكلف، فمتعلق الوجوب خصلة، من جهة كونها خصلة، ولا خيرة في ذلك، ومتعلق التخيير التعيين، ولم يتعرض له التكليف[1]. وإن كان من ضرورة دخول الشيء الوجود أن يكون متعيناً[2].

فإن قيل: فإذا صح تعلق التكليف بأحد فعلين لا بعينه، فهل يصح تعلق التكليف بأحد شخصين لا بعينه[3]؟ وما حقيقة فرض الكفاية، أهو فرض على الجميع ويسقط بفعل واحد، أو هو واجب على بعض لا بعينه[4]؟ قلنا: هذا محل غامض، وأمر ملتبس، ونحن نكشف الحق في ذلك بعون الله وتوفيقه.

واعلم أنه لا يعقل التكليف إلا عند اجتماع أربعة أمور: **أحدها** ـ التكليف، **والثاني** ـ المكلِّف، **والثالث** ـ المكلَّف، **والرابع** ـ ما يتعلق بالتكليف. **(٣٢/أ)** وقد مرت هذه القسمة في أول الكتاب[5].

وإذا كان كذلك، وجب عقلاً تعيين المكلف، لقيام التكليف به، وتعيين التكليف أيضاً، فإن له في نفسه حقيقة معقولة، لا يعقل اللبس في ذاته.

الثالث: المكلف به، وهو الذي نازع فيه المعتزلة، هل يجب تعينه عقلاً أم لا؟ وهم متفقون على استحالة الإبهام، ولكن لهم مذهبان[6]: **أحدهما** ـ

التعليق

(١) لقد سبق مثل هذا الجواب في ص: ٧٤٥ هامش: ٢.

(٢) وذلك بالفعل والنية. قاله الباجي في إحكامه: ٢١١.

(٣) راجع هذا السؤال وجوابه في المستصفى (١/٦٨). وشرح العضد (١/٢٤٠). وإحكام الآمدي (١/٧٨، ٧٩).

(٤) راجع هذا السؤال وجوابه في المستصفى (١/٦٨). وشرح العضد (١/٢٤٠). وإحكام الآمدي (١/٧٨، ٧٩).

(٥) راجع ص: ٣٣٤ من هذا الجزء.

(٦) الذي حكاه ابن الحاجب أن للمعتزلة في المسألة ثلاثة مذاهب. راجع المختصر بشرح العضد (١/٢٣٥).

وجوب الجميع. **والثاني** ـ أن الواجب معين، وهما جميعاً يفضيان إلى نفي الخيرة، ومنع الفرق بين المتماثلات في الصفات.

وأما الركن الرابع: وهو المكلَّف، فقد ذهب أبو حامد إلى أنه يستحيل أن يكون مبهماً. واحتج بأن الوجوب إنما يعقل على تقدير ذم التارك أو عقابه، ويستحيل أن يعاقب أحد الشخصين لا بعينه، فيستحيل توجه الوجوب على واحد لا بعينه(١). كما يستحيل خلق السواد في واحد لا بعينه، وكذلك الضرب وغيره. والذي نختاره خلاف ذلك، وندل عليه بالمعقول والمنقول.

أما (٦٢/أ) **المعقول**: فإن السيد إذا قال لعبيده: ليأتني أحدكم بشيء من الأشياء، وحتَّم ذلك وضيَّقه، وعلم منه بقرائن أحواله إيجابه لذلك الشيء. فلا يخلو: إما أن يقال: لم يطلب [منهم](٢) شيئاً، وهو ضد ما صرح به. أو يقال: طلب من جميعهم. وهو باطل، لأنه قال: ليأتني أحدكم. وإما أن يقال: أوجب الإتيان على واحد بعينه، فهو باطل من وجهين: **أحدهما** ـ تعيين من غير نصب دليل عليه.

الثاني ـ أنه قد يصرح، ويقول: أي واحد كان.

وأما **المنقول**: فقد قال الله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ﴾(٣). ولم يعين تلك الطائفة. وكذلك قوله: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾(٤). ولم يعين تلك الأمة. وأيضاً فإن الطلب قد يوجه على وجه لا يتصور أن يعم الجميع، كما إذا كان عند السيد مائة عبد مثلاً، وقال: [ليأتني](٥) أحدكم بكوز ماء، فيعلم على القطع أنه لم يأمر جميعهم بذلك، وكيف يمكنهم

التعليق

(١) راجع المستصفى (٦٨/١)، (١٥/٢).

(٢) في ت، م: لهم.

(٣) الآية (١٢٢) من سورة التوبة.

(٤) الآية (١٠٤) من سورة آل عمران.

(٥) في ت، م: يأتيني.

[جميعا][1] فعل ما طلب، مع اتحاد المطلوب، وامتناع المشاركة فيه؟ لاسيما إذا كان للسيد أشغال أُخر، يعلم أن ذهاب الجميع لتلك الحاجة يفوِّت مقاصد السيد من غيرها. فيعلم بالضرورة أنه لم يوجه الطلب على الجميع بصفة الاجتماع على العمل الذي قصد انفراد البعض به[2]. هذا واضح، لا خفاء فيه.

فإذا تصور [ترك][3] الجميع ذلك المطلوب، صح أن يعاقبهم أجمعين، لما صح في حق كل واحد من استهانة وقلة احترام. هذا هو الذي يصح عندنا. وقد حققنا وجوب شيء من أشياء. وبهذا التقرير أيضاً نرد على من قال في مسألة الأمر بالشيء نهي عن ضده، أن الأمر نهي عن الأضداد، والنهي ليس أمرا بواحد من الأضداد، فإنه قد تناقض كلامه، فإنه كما يستحيل (٣٢/ب) الإتيان بالمأمور دون الانكفاف عن جميع أضداده، فكذلك يستحيل الانكفاف عن المنهي عنه دون التلبس ببعض أضداده. وإنما حملهم على الفرق أن الانكفاف عن جميع أضداد المأمور به يتأتى، والإتيان بجميع أضداد المنهي عنه لا يتأتى. فلم يبق إلا أن يقال: [إنه][4] مأمور [بواحد][5] منها لا بعينه. وهذا منعه المعتزلة[6].

وقال الإمام: (**لا يمتنع وجوب شيء من أشياء، وتعينه إلى خيرة**

التعليق

(١) في ت، م: الجميع.

(٢) الواجب الكفائي يتعلق بجميع المكلفين عند الجمهور. وعند بعض الأصوليين يتعلق بطائفة غير معينة. راجع المسألة في: المستصفى (١٥/٢). وإحكام الآمدي (٧٦/١). وشرح تنقيح الفصول: ١٥٥. وشرح العضد (٢٣٤/١). والمسودة: ٣٠. وشرح الأسنوي والبدخشي (٩٣/١، ٩٤). والقواعد والفوائد: ١٨٧. وشرح المحلي على جمع الجوامع (١٨٤/١). وشرح الكوكب المنير (٣٧٥/١). وفواتح الرحموت (٦٣/١). ونزهة الخاطر (٩٧/٢).

(٣) ساقطة من ت.

(٤) ساقطة من م.

(٥) في م: بالواحد.

(٦) الصحيح أنه بعض المعتزلة. كما سبق النقل عنهم في ص: ٧٤٩ هامش: ٦.

مسألة:

اشتهر من مذهب شيخنا أبي الحسن [علي بن إسماعيل الأشعري رضي الله عنه][١] مصيره إلى أن المعدوم الذي وقع في العلم وجوده واستجماعه شرائط التكليف، فهو مأمور معدوماً بالأمر الأزلي.

وقد تمادى المشغبون عليه. وانتهى الأمر (٥٠/ب) إلى انكفاف طائفة من الأصحاب عن هذا المذهب. وقد سبق القلانسي [رحمه الله][٢] من قدماء الأصحاب إلى هذا. وقال: كلام الباري تعالى في الأزل لا يتصف بكونه أمراً ونهياً ووعداً ووعيداً، وإنما يثبت له هذه الصفات فيما لا يزال عند وجود المخاطبين. كما يتصف الباري [سبحانه][٣] وتعالى بكونه خالقاً رازقاً فيما لا يزال. والوجه مكالمة القلانسي أولاً وإيضاح الرد عليه، فإنه مسلم للشيخ أبي الحسن [رحمه الله][٤] أن الكلام القديم هو القائم بالنفس، وهو على حقيقته وخاصيته، وإذا كان كذلك فكون الكلام أمرًا [نهيًا][٥]

الشرح

المكلف)(٦). وهذا التقرير جدير بأن يذكر في تلك المسألة(٧)، ولكنا أغفلنا ذكره هناك، فذكرناه في هذا المكان، لكونه يليق به. وبالله التوفيق.

قال الإمام: (**مسألة: اشتهر من مذهب شيخنا أبي الحسن** رضي الله عنه **مصيره إلى أن المعدوم الذي سبق في العلم وجوده**) إلى آخر المسألة(٨). قال الشيخ: ذهب

التعليق

[١] ما بين [ ] ساقط من خ.
[٢] ساقطة من خ.
[٣] ساقط من خ.
[٤] ساقط من خ.
[٥] ساقط من خ.
(٦) انظر البرهان (١/٢٦٩س: ٥ - ٧).
(٧) راجع ص: ٧٠٣ هامش: ٦ من هذا الجزء.
(٨) راجع البرهان (١/٢٧٠س: ٥ - ص: ٢٧٥س: أخير).

من حقيقته النفسية وصفته الذاتية، والحقائق يستحيل تجديدها، وليس لله تعالى من كونه خالقاً رازقاً حكم راجع إلى ذاته، وإنما المعني بكونه خالقاً: وقوع الخلق بقدرته. ونقول لأبي العباس أيضاً: قد أثبتَّ كلاماً خارجاً عن كونه أمراً ونهياً ووعداً ووعيداً إلى استتمام أقسام الكلام، وذلك مستحيل قطعاً. فلئن جاز ذلك، فما المانع من المصير إلى أن الصفة الأزلية ليست كلاماً أزلا؟ ثم يستجد كونه كلاماً فيما لا يزال؟ فقد لاح سقوط مذهبه.

ثم ذكر الأئمة [رحمهم الله][١] في محاولة إثبات كون المعدوم مأموراً مسلكين لا أرضاهما. ولكني أطردهما، [فأذكر][٢] الاعتراض عليهما، ثم أشمر للبحث عن مسلك الحق.

الشرح

القلانسي(٣) إلى أنه لا يتصف الباري تعالى في الأزل بكونه آمراً ناهياً، إلى بقية الأوصاف(٤). لكن اختلف الناس في تأويل لفظه: فذهب جماعة من الناس إلى أنه منع الوصف الذي هو الإطلاق من جهة النطق(٥). وأما حقيقة الكلام فثابتة له. وهذا هو الأقرب.

وذهب ذاهبون إلى أنه منع حقيقة الصفة، فلا أمر ولا نهي له في الأزل، كما أنه لا يسمى خالقاً في الأزل. وهذا غير صحيح(٦) على رأي أهل السنة،

التعليق

[١] في خ: أمرا.

[٢] في خ: وأذكر.

(٣) تقدمت ترجمته في ص: ٢٧٦ هامش: ١.

(٤) هذا القول ينسب في الكتب الكلامية إلى عبد الله بن سعيد بن كلاب. وفي كتب أصول الفقه إلى القلانسي، فالإمام في الإرشاد: (١١٩) ينسبه إلى ابن كلاب، وكذلك الشهرستاني في نهاية الإقدام: ٣٠٣. وانظر المسألة في: أصول الدين للبغدادي: ١٠٨. والاقتصاد في الاعتقاد: ٩٩. وغاية المرام: ١٠٤ - ١٠٧.

(٥) راجع هذا التأويل في: نهاية الإقدام: ٣٠٣ وما بعدها. وغاية المرام: ١٠٤.

(٦) قال الإمام في الإرشاد: ١٢٠: «وهذه الطريقة - يعني طريقة ابن كلاب - وإن درأت تشغيباً، فهي غير مرضية».

[فمما][1] ذكروه في ذلك - أن الرسول ﷺ في حكم من يبتدئ أمرا، ثم انقلابه إلى رحمة الله [تعالى][2] ورضوانه لا يوجب سقوط (٥١/أ) أوامره عن المكلفين؛ فهو في حكم معدوم آمر. فإذا لم يمتنع ذلك، لم يمتنع أمر لمعدوم.

وهذا فن ركيك؛ فإن الفرق على اختلاف المذهب، متفقون على أن المعدوم يستحيل أن يكون [آمرا][3]، فكيف يسوغ الاستشهاد بممتنع وفاقاً؟ ثم الرسول ﷺ ليس مستقلاً بأمره، وإنما هو مبلغ أمر

الشرح

الذاهبين إلى إثبات كلام النفس أزلاً(٤). وليس للباري سبحانه وتعالى من كونه خالقاً حكم حقيقي(٥). ومعنى كونه خالقاً: (٦٢/ب) وقوع الخلق بقدرته(٦). وإذا سلَّم القلانسي للشيخ أن الكلام قديم، فكونه آمراً، من حقيقته النفسية وصفته الأزلية(٧). ويستحيل ثبوت الموصوف مع فقدان وصفه النفسي(٨).

ووجه آخر: وهو أنه إذا لم يثبت كونه آمراً في الأزل، لم يثبت كونه آمراً فيما لا يزال، لتجدد الحقائق وصفات النفوس، وذلك غير معقول(٩).

وأيضا فإنه يقتضي تجدد حوادث قائمة بالقديم، وذلك مستحيل. ويلزم

التعليق

[١] في خ: فيما.
[٢] ساقطة من خ.
[٣] في خ: أمرا.
(٤) راجع في التعليق على هذا ص: ٢٣٢ هامش: ٣ من هذا الجزء.
(٥) هذه المسألة بحثها المتكلمون بهذه الترجمة: هل الاسم عين المسمى أو غيره؟ وقد سبقت الإشارة إليها في ص: ٢٢٩ هامش: ٢ من هذا الجزء.
(٦) راجع في تقرير هذه المسألة: الإرشاد: ١٤٤. ومجموع الفتاوى (٢٧٠/٦). وشرح الطحاوية: ٨٠.
(٧) راجع ص: ٢٣٢ هامش: ٣ من هذا الجزء.
(٨) راجع ص: ٢٣٢ هامش: ٣ من هذا الجزء.
(٩) راجع هذا الجواب في: الإرشاد: ١٢١. ونهاية الإقدام: ٣٠٤.

الله تعالى، فإذا تم التبليغ، لم يؤثر موت المبلغ [ﷺ][١]، ومن له الأمر حقا لم يزل، ولا يزال [سبحانه وتعالى][٢]. فهذا أحد المسلكين.

والمسلك الثاني للأصحاب ـ أن المعدوم يجوز أن يكون مأموراً به، فلا يمتنع أن يكون مأمورا. وهذا عري عن التحصيل؛ فإن المعني بكون المعدوم مأموراً به: أن المخاطب اقتضي منه أن يوقع ما ليس

الشرح

منه أيضا أن تكون الصفة ليست كلاما، ويتجدد كونها كلاما، وذلك غير معقول(٣). وهذه وجوه قطعية في إبطال ما صار إليه، إن لم يردَّ النزاع إلى اللفظ(٤).

وأما المسلك الأول للأصحاب: فإن الرسول في حكم من يبتدئ أمراً، إلى آخره(٥). فكلام ضعيف، واعتراض الإمام عليه صحيح. وتحقيق سقوطه: أن الأمر لا يتصور قيامه بنفسه، فإنه من جملة المعاني. وإذا كان كذلك، فكيف يتصور أمراً لا آمر له، وهو بمثابة علم لا عالم به، وقدرة لا قادر بها، وذلك غير معقول. والإجماع أيضا على منعه. فكيف يسوغ الاستشهاد بممتنع وفاقا؟ وأدلة العقول تمتنع منه أيضا، كما قررناه. والرسول ليس مستقلا بأمر، وإنما هو مبلِّغٌ أمر الله تعالى. وإذا تم التبليغ، لم يؤثِّر موت المبلغ، ومن

التعليق

[١] ساقطة من خ

[٢] ساقطة من خ

(٣) هذا على رأي الأشعرية. وقد تقدم الكلام عليه في ص: ٢٣٥ هامش: ١من هذا الجزء. وانظر مزيدا من البيان في موافقة صحيح المنقول (٢/٢٨). وشرح الطحاوية: ٧٥ ـ ٧٧.

(٤) قال الشهرستاني: «إن الاختلاف راجع إلى العبارات والتعبيرات». راجع نهاية الإقدام: ٢٩٩.

(٥) راجع البرهان (١/٢٧٢س: ٤). ونهاية الإقدام: ٣٠٤. والمستصفى (١/٨٥). والوصول لابن برهان (١/١٧٨). وإحكام الآمدي (١/١١٦). والمسودة: ٤٥. وشرح الأسنوي (١/١٣٤). ونزهة الخاطر (٢/١٠٦).

واقعاً. وهذا لا امتناع فيه، بل هو مقصود الآمر. فأما تقدير تعليق الأمر بالمعدوم، وتوجيه الطلبة عليه، فلا يضاهي ما تمسك به هذا القائل من تقدير كون المأمور به غير محصل عند توجيه الطلب به. فقد سقط المسلكان.

فإن قيل: فما الذي ترونه؟ قلنا: نذكر طريقة للشيخ على أقصى الإمكان، ثم ننبه على غائلة هائلة، ونحيل التقصي [عنها][١] على فن الكلام.

الشرح

له الأمر حيٌّ، (٣٣/أ) لم يزل ولا يزال(٢).

وأما المسلك الثاني لهم: وهو أن المأمور به، وهو الفعل، لا يمتنع أن يكون معدوماً(٣). العبارة فيها قصور، فإنه يوجب أن لا يتوجه الأمر إلا بمعدوم، إما عقلا عند من أحال تكليف المحال عقلا، أو شرعا عندنا(٤). فلابد إذاً من تعلق الأمر بالمعدوم. وقيل يبقى مستمرا حتى يدخل الفعل الوجود، أو ينقطع تعلق الفعل حالة الوجود. كما سيأتي بيانه بعد هذا(٥). وهذا لا يصح التمسك به، فإن مقصود الطلب تحصيل ما ليس حاصلا، ولو كان حاصلا، لم

التعليق

[١] ساقطة من خ

(٢) راجع هذا الجواب في البرهان (٢٧٢/١س: ٨ ـ أخير). وانظر أيضا: الوصول لابن برهان (١٧٨/١). وشرح العضد (١٥/٢). وشرح البدخشي والأسنوي (١٣٢/١، ١٣٥). وشرح الكوكب المنير (٥١٤/١). وتقرير الشربيني على حاشية البناني (٧٧/١وما بعدها). وفواتح الرحموت (١٤٨/١).

(٣) انظر هذا المسلك في البرهان (٢٧٣/١س: ٢). والإرشاد: ١٢٠. والمستصفى (٨٥/١). والاقتصاد في الاعتقاد: ٩٩. والوصول لابن برهان (١٧٨/١).

(٤) يريد مسألة التكليف بالفعل قبل حدوثه والخلاف فيها. وستأتي.

(٥) انظر ص: ٧٦٣ من هذا الجزء.

فالذي ذكر الشيخ [رحمه الله][١] أنه لا يمتنع قيام الأمر منا بالنفس مع غيبة المأمور، فإن المزمع على أمر غائب يجد في نفسه الأمر على حقيقته وجدان العلم والإرادة وسائر معاني النفس. ثم إذا شهد المأمور، ارتبط [به الأمر][٢] عند بلوغه إياه. (٥١/ب) وإذا لم يمتنع ذلك في كلامنا، فهو المعني بثبوت الأمر أزلا.

الشرح

يطلب، فأين هذا من توجه الأمر على المعدوم، وتحقيق الطلب في حقه(٣)؟

لكن المعتزلة إذا ذهبت إلى تجدد الأمر، وامتناع بقائه، فقد التزموا أنه لا أمر لله ﷻ في زماننا [هذا](٤) متوجه على عباده(٥). وهذ أشد وأشنع من المصير إلى كون الباري تعالى [ليس](٦) آمراً في الأزل، فإن هذا منع للشرائع أن تكون متوجهة علينا في الحال، ومخالفة لإجماع المسلمين، فإن الأمة مجمعة على أن أوامر الله تعالى متوجهة علينا في زماننا.

وقوله في تقرير طريقة الشيخ: (**إنه لا يمتنع قيام الأمر [بالنفس](٧) مع غيبة المأمور**)(٨). كلام صحيح. ولو بقي ذلك الطلب حتى يحصل المأمور،

التعليق

[١] ساقطة من خ

[٢] ساقطة من خ

(٣) يريد الشارح تبعا للإمام أن ينفي التلازم بين مسألة التكليف بالفعل قبل حدوثه، وبين مسألة تكليف المعدوم قبل وجوده. لأن المأمور به «هو الفعل» شرطه أن يكون معدوما ليتحقق إيجاده. وليس من شرط المأمور أن يكون معدوما. قاله ابن برهان في الوصول إلى الأصول (١/١٧٨وما بعدها). والغزالي في الاقتصاد: ١٠٠.

(٤) ساقطة من ت.

(٥) نقله الإمام عنهم في الإرشاد: ١٢١.

(٦) ساقطة من ت، م. والسياق يقتضيها.

(٧) غير ظاهرة في ت.

(٨) انظر البرهان (١/٢٧٣ س: ١٢).

ثم قال شيخنا [رحمه الله][١]: المعدوم مأمور على تقدير الوجود، وليس هو على حكم المأمورين ناجزاً، والعدم مستمر، وغرض المسألة إثبات الأمر أزلا من غير مأمور، لا محاولة إثبات المنتفي مأمورا مع استمرار العدم.

الشرح

لارتبط به، ولكنه لا يتصور بقاؤه لكونه عرضا(٢). والواحد منا يتبينه في حق مأموره، فإنه يقول القائل: إذا لقيت فلانا فقل له: إني أمرته أن يفعل كذا، وإذا فعل، يقال فيه: امتثل، وإذا امتنع بعد التبليغ، يقال: إنه خالف، ويستحق التأديب. وهذا مقطوع به عند العقلاء، وعليه يبنون أوامرهم ونواهيهم، وجاحد ذلك مخالف للعقلاء في مطالبهم. وإذا لم يبعد ذلك في كلامنا، فهو المعني بكلام (٦٣/أ) النفس. والذي قلناه في حق الغائب، لا يختص به، بل يقوم بذات الأب طلب تعليم العلم من الولد الذي سيوجد، ويقول لوصيه: إذا بلغ الولد، فعرِّفْه أني أمرته بكذا. وإذا فعل ذلك، يقال: أطاع أباه، وامتثل أمره، وإن كان الأب الآن معدوما، والولد كان وقت أمر الأب معدوما(٣). هذا معقول عند العقلاء.

وقوله: (**[فلست أرى]**(٤) **ذلك أمراً حاقاً، [وإنما يقدر الأمر]**(٥) **لو كان، كيف يكون؟**)(٦). ليس كما قال، فإنه لو كان تقدير أمر، لم يكن بعد ذلك، إذ

التعليق

[١] ساقطة من خ

(٢) راجع هذا الجواب في البرهان (١/٢٧٣س: ١٢ - أخير).

(٣) راجع هذه الأمثلة في: المستصفى (١/٨٥). والاقتصاد في الاعتقاد: ٩٩. وغاية المرام: ١٠٥. وإحكام الآمدي (١/١١٦). ونزهة الخاطر (٢/١٠٧).

(٤) في البرهان: ولا أرى.

(٥) في البرهان: وإنما هو فرض تقدير.

(٦) انظر البرهان (١/٢٧٥س: ٤، ٥).

وهذه المسألة إنما رسمت لسؤال المعتزلة، إذ قالوا: لو كان الكلام أزليا، لكان أمرا، ولو كان أمرا، لتعلق بالمخاطب في عدمه، فإذا بينا أنه لا يمتنع ثبوت الأمر من غير ارتباط بمخاطب، فقد اندفع السؤال، فآل الأمر إلى أن المعدوم مأمور على شرط الوجود. وهذا منتهى مذهب الشيخ [رضي الله عنه][1].

فأقول: إن ظن ظان أن المعدوم مأمور، فقد خرج عن حدِّ المعقول. وقول القائل: إنه مأمور على تقدير الوجود، تلبيس. فإنه إذا وجد ليس معدوما. ولا شك أن الوجود شرط في كون المأمور مأمورا.

الشرح

لم يتجدد له غيره، ولا كان الولد أو الغائب ممتثلا أمره عند بلوغه[2].

وقوله: (**وغرض المسألة إثبات الأمر أزلاً، من غير مأمور، لا محاولة إثبات [المنفي]**[3] **مأمورا**)[4]. هو كما قال، وإذا صح قيام الأمر بالنفس من غير مأمور، ارتفع السؤال[5].

وما ذكره من أن: (**من ظن أن المعدوم مأمور، فقد خرج عن حد المعقول**)[6]. هو كما قال[7]. ولا يتصور أن يكون المعدوم ـ وهو نفي محض ـ مدعواً بأمر، ولا مصروفاً بزجر، (**فلاشك أن الوجود شرط في كون المأمور مأموراً**)[8].

التعليق

[١] ساقطة من خ

(٢) اعتراض الشارح صحيح. والإمام صرح بخلاف ذلك في الإرشاد: ١٢٠وما بعدها.

(٣) هكذا في ت، م. وفي البرهان: المنتفى.

(٤) انظر البرهان (١/٢٧٤س: ٣ ـ ٥).

(٥) لكن المعتزلة لا يسلمون ذلك ويبقى السؤال.

(٦) انظر البرهان (١/٢٧٤س: ١١).

(٧) إذا كان بمعنى طلب إيقاع الفعل منه حال عدمه، لأن ذلك محال وباطل بالإجماع.

(٨) قاله الإمام في البرهان (١/٢٧٤س: ١٣).

وإذا لاح ذلك، بقي النظر [في أمر بلا مأمور][١] وهذا [معضل][٢] الأرب، فإن الأمر من الصفات المتعلقة بالنفس، وفرض متعلق لا متعلق له محال. والذي ذكره في قيام الأمر بنا في غيبة المأمور، فهو تمويه.

الشرح

وقوله: (٣٣/ب) **(وإذا لاح ذلك، بقي النظر في أمر بلا مأمور، وهذا [معضل]**(٣) **[أزب]**(٤)**)**. أشار إلى صعوبة الكلام، ثم صرح بالاستحالة.

فقوله: **(الأمر [من الصفات]**(٥) **المتعلقة [بالنفس]**(٦)**، وفرض متعلق لا متعلق له محال)**(٧). [هذا](٨) تصريح بتجدد الأمر، بلا ريب، وقِدَمُ الكلام يمنع من هذا، فلا يتصور أن يكون الأمر متجددا، والكلام قديماً، لما رددنا به على القلانسي(٩). ثم هذا الإشكال لا يختص بالأمر، فإذا أحال الإمام متعلقاً لا

التعليق

[١] ما بين [ ] ساقط من خ

[٢] في خ: مفصل.

(٣) في م، ت: معظل.

(٤) هكذا في ت، م: بالزاي. ورجح محقق البرهان ما في نسخة دمياط وفيها «وهذا معضل الأرب» (بالراء). والأرب والأزب يلتقيان في معنى الدهاء. ويفترق الأرب عنه بإفادة معنى الشدة والتعقيد. وهو الذي يناسب المقام. وانظر معنى الكلمتين في الصحاح (٨٧/١، ٨٨). وانظر النص في البرهان (٢٧٥/١س: ١، ٢).

(٥) في م: بالصفات. والمثبت من ت والبرهان.

(٦) ساقطة من ت، م. وهي في البرهان.

(٧) انظر البرهان (٢٧٥/١س: ٢).

(٨) في م: وهذا.

(٩) يلاحظ هنا أن بعض الأشاعرة لم يجد في دفع شغب وإشكال المعتزلة إلا بالرجوع إلى مذهب القلانسي أو ابن كلاب، على خلافٍ في النقل. ولهذا قال الإمام فيما نقلناه عنه: «إن هذه الطريقة وإن درأت تشغيبا فهي غير مرضية». راجع ص: ٧٥٢ هامش: ٦. فهم يعترفون بأنها ترد تشغيبا وإشكالاً، ثم يتكلفون الرد عليها، كما=

ولا أرى ذلك أمرا حاقا. وإنما هو فرض تقدير. وما أرى الأمر لو كان كيف يكون؟ وإذا حضر المخاطب، قام بالنفس الأمر الحاق المتعلق به. والكلام الأزلي ليس تقديرا. فهذا مما نستخير الله تعالى فيه. وإن ساعف الزمان (٥٢/أ) أملينا مجموعا من الكلام ما فيه شفاء الغليل. إن شاء الله تعالى.

الشرح

متعلق له، لزمه أن يحيل القدرة في الأزل، أو كونه قادراً.

وقد اعترفت المعتزلة بكونه قادرا أزلا[١]. وإن كان كونه قادراً حكماً متعلقاً، ولا فرق بين أن يكون المتعلق حكما أو صفة، وكذلك الإرادة عندنا والرؤية[٢]. فليس يستمر للإمام ما ذكره، إلا بنفي الصفات والأحكام في الأزل، ثم يحكم بتجددها فيما لا يزال. كما ذكره في قضية الأمر[٣]. وإذا حكم بأن الباري تعالى ليس قادرا في الأزل، استحال أن يكون قادراً فيما لا يزال، لأنه لا يكون قادرا إلا بقدرة متجددة، ويستحيل أن تتجدد القدرة إلا بسبق قدرة أخرى، وكذلك القول إلى ما لا يتناهى، وذلك محال. فوجب بهذا التقدير إثبات الصفات في الأزل من غير تجديد، ورجوع التجدد والطريان إلى المتعلقات[٤].

التعليق

= صنع الشارح في ص: ٧٥٢. وراجع في اللجوء إلى طريقة ابن كلاب: الإرشاد: ١١٩. ونهاية الإقدام: ٣٠٣. وغاية المرام: ١٠٤. وأصول الدين: ١٠٨.

(١) والإمام أفحم المعتزلة بأصلهم هذا. راجع الإرشاد: ١٢١.

(٢) قال الشهرستاني: «والحق أن هذا الإشكال لا يختص بمسألة الأمر، بل هو جارٍ في كل صفة أزلية لها متعلق بمتعلقها». راجع نهاية الإقدام: ٣٠٤. وانظر الاقتصاد في الاعتقاد: ١٠٠.

(٣) راجع البرهان (١/٢٠٨س: ٧). وانظر ص: ٦٠٤ هامش: ٣ من هذا الجزء.

(٤) والإمام لا يخالف في هذا، بل هو مع عامة الأصحاب في منع حلول الحوادث بذات الله تعالى. ولقد سبق أن قلنا بأن هذا مخالف لما عليه السلف من إثبات الصفات الاختيارية لله تعالى، بمعنى أنه تعالى متكلم متى شاء وكيف شاء، وأن كلامه قديم النوع، حادث الآحاد. انظر ص: ٢٣٢ هامش: ٣. و ص: ٢٣٥ هامش: ١.

ولله تعالى رؤية قائمة به، وهو بها راءٍ. وليس المراد بكونه رائيا، أنه رأى المعدوم، وإنما كان باعتبار قيام الرؤية به، فإذا وجد الموجود، كان مرئيا بتلك الرؤية. وكذلك القول في السمع، فهو سميع في الأزل، باعتبار قيام السمع به، فإذا وجدت الأصوات، كان سامعا لها بسمعه القديم، وكذلك جميع صفاته[1] إلا العلم، فإن العلم لا يخصص بوجود وعدم، وكذلك الخبر الذي هو من الكلام[2].

والأصل الذي إليه المرجوع، وجوب القدم لله سبحانه وصفاته، واستحالة الجواز والتجدد في ذلك. وإنما غمض هذا على الخلق بالنظر إلى معانيهم،

التعليق

(١) لقد حاول الغزالي رحمه الله التوفيق بين المذهبين فقال: «والكاشف للغطاء عن هذا أن السيف في الغمد يسمى صارما، وعند حصول القطع به، وفي تلك الحالة على الاقتران، يسمى صارما، وهما بمعنيين مختلفين. فهو في الغمد صارم بالقوة، وعند حصول القطع صارم بالفعل، وكذلك الماء في الكوز يسمى مرويا، وعند الشرب يسمى مرويا، وهما إطلاقان مختلفان. فمعنى تسمية السيف في الغمد صارما، أن الصفة التي يحصل بها القطع في الحال لا لقصور في ذات السيف واستعداده، بل لأمر آخر وراء ذاته.

فبالمعنى الذي يسمى السيف في الغمد صارما، يصدق اسم الخالق على الله تعالى في الأزل. فإن الخلق إذا جرى بالفعل، لم يكن لتجدد أمر في الذات لم يكن، بل كل ما يشترط لتحقيق الفعل موجود في الأزل. وبالمعنى الذي يطلق حالة مباشرة القطع للسيف الصارم، لا يصدق في الأزل، فهذا حظ المعنى. فقد ظهر أن من قال إنه لا يصدق في الأزل هذا الاسم، فهو محق، وأراد به المعنى الثاني. ومن قال يصدق في الأزل، فهو محق، وأراد المعنى الأول». راجع الاقتصاد في الاعتقاد ص: ١٠١.

(٢) قال الغزالي: «الثالث ـ من أقسام الأسامي التي يسمي بها الله تعالى: ما يدل على الوجود وصفة زائدة من صفات المعنى، كالحي والقادر والمتكلم والمريد والسميع والبصير والعالم، وما يرجع إلى هذه الصفات السبعة كالآمر والناهي والخبير ونظائره. فذلك أيضاً يصدق عليه أزلا وأبدا عند من يعتقد قدم جميع الصفات». راجع الاقتصاد في الاعتقاد: ١٠١.

مسألة:

ذهب الأصوليون من أصحاب [الشيخ][1] أبي الحسن ﷺ إلى أن الفعل في حال الحدوث مأمور به. ونقلوا عن المعتزلة خلافهم في ذلك. ومصيرهم إلى أن الحادث لا يتصف بكونه مأمورا به في حال الحدوث.

وبنى المشايخ هذه المسألة على الاستطاعة، وتعلقها بالفعل حالة الحدوث. [وزعموا على أن الحادث يتصف بكونه مقدورا عليه في

الشرح

فإنها متجددة غير باقية. فلو تقدمت الرؤية في حقنا على (٦٣/ب) المرئي، لعدمت ولم تتعلق بشيء. ولا تصلح أيضا للتعلق، فتخرج عن كونها رؤية. فلما استقر هذا في أوصاف الخلق، شق عليهم فهمه بالإضافة إلى صفات الله ﷻ(٢).

وإذا دل الدليل على قِدَم الذات والصفات، واستحال التجدد على كل حال، لم يلتفت لعمل الوهم في اشتراط الاقتران(٣). والله الموفق للصواب بحوله وقوته.

قال الإمام: (**مسألة: ذهب الأصوليون من أصحاب أبي الحسن** ﷺ **إلى أن الفعل في حال الحدوث مأمور به**) إلى قوله (**فهذا وجه هذه المسألة إن**

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) قال الطحاوي رحمه الله في «عقيدته»: «ما زال بصفاته قديما قبل خلقه، لم يزدد بكونهم شيئا لم يكن قبلهم من صفته. وكما كان بصفاته أزليا، كذلك لا يزال عليها أبديا. ليس بعد خلق الخلق استفاد اسم الخالق، ولا بإحداثه البرية استفاد اسم الباري. له معنى الربوبية ولا مربوب، ومعنى الخالق ولا مخلوق». راجع شرح الطحاوية: ٧٥.

(٣) قال الشهرستاني: «كيف يتصور التقدير في حق الباري، والتقدير ترديد الفكر وتصريف الخواطر، وذلك من عمل الخيال والوهم»؟ راجع نهاية الإقدام: ٣٠٥.

حال الحدوث][1]. وزعموا [أيضا][2] أنا من حيث نعتقد كون الحادث مقدورا بالقدرة الحادثة، متعلقا للاستطاعة، نحكم بحكم على مقتضى ذلك بكونه مأمورا به، إذا ثبت الأمر فيه.

والمعتزلة بنت على أصلها [في][3] استحالة تعلق الأمر بالحادث، من حيث قالوا: [الحادث][4] ليس متعلقا للقدرة. كالباقي المستمر الوجود. وما لا يكون مقدورا، لا يكون مأمورا به.

ومذهب شيخنا [رحمه الله][5] أن القدرة الحادثة تقارن حدوث المقدور ولا تسبقه. وليس امتناع تقدمها متلقى من قضايا القدرة، فإن القدرة الأزلية متقدمة على الحوادث لا محالة. وإنما امتنع تقدم القدرة

الشرح

اتجه)(٦). قال الشيخ: (٣٤/أ) المسألة مبنية على الاستطاعة، كما ذكره الإمام(٧). وهذا على رأي من يحيل تكليف المحال. فأما مجوزه، فلا يشترط من جهة العقل شيئا من ذلك، وإن كان يمنع من التكليف وقوعا فيما لا يعقل(٨). ومذهب المعتزلة أن القدرة الحادثة لا تقارن حدوث [المقدور](٩)،

التعليق

[١] ما بين [ ] ساقط من خ.

[٢] ساقطة من خ.

[٣] ساقطة من خ.

[٤] ساقطة من خ. وبهامشها ترجيح أنها [الحدوث].

[٥] ساقطة من خ.

(٦) انظر البرهان (٢٧٦/١س: ١ - ص: ٢٧٨س: ١١).

(٧) انظر البرهان (٢٧٦/١س: ٦).

(٨) قال القرافي رحمه الله: «هذه المسألة لعلها أغمض مسألة في أصول الفقه». راجع تنقيح الفصول: ١٤٦. وقال الغزالي: «فيه بحث كلامي لا يليق بمقاصد أصول الفقه ذكره». راجع المستصفى (٨٦/١).

(٩) في ت، م: المقدر. والمثبت هو الصواب بدليل اللحاق.

الحادثة على رأي أبي الحسن رحمه الله، من جهة [اعتقاده][١] استحالة بقائها. وهذا مطرد عنده في الأعراض أجمع. ولو تقدمت القدرة، لعُدمت عند حدوث المقدور، فلا يكون المقدور متعلقا للقدرة. وذلك مستحيل عنده. فكان اشتراطه اقتران القدرة الحادثة بالمقدور مأخوذا مما نبهت عليه من أصله.

ومذهب أبي (٥٢/ب) الحسن [رحمه الله][٢] مختبط عندي في هذه المسألة. فأما مصيره إلى تعلق القدرة الحادثة بالحادث في حال حدوثه، فلست ألتزم الآن ذكر مباحثتي عنه، ولكن أكشف السر في مقصود المسألة، وأضمنه رمزا، ليستقل به المستقل البصير، فيما هو المختار الحق. ولتقع البداية أولاً [بفرض][٣] المسألة. فأقول أولاً:

الشرح

بل تتقدم عليه بزمان، فتتعلق في الزمان الأول، ويقع المقدور في الزمان الثاني(٤). وإنما حملهم على ذلك أنهم قالوا: سبيل القادر على الشيء أن يكون قادرا على تركه، وحالة الحدوث لا يكون قادرا على الترك، فلا يكون قادراً على ترك الفعل(٥). وقد نقضوا هذا بالمقيد المربوط، فإنهم قد حكموا بأنه قادر، وإن لم يكن متمكنا من

التعليق

[١] في خ: اعتباره.
[٢] ساقطة من خ.
[٣] في المطبوع: بغرض.

(٤) راجع تقرير مذهب المعتزلة في الإرشاد: ٢١٩. والوصول لابن برهان (١/١٧٥). وإحكام الآمدي (١/١١٣). والمسودة: ٥٥. وشرح العضد (٢/١٦). وشرح الأسنوي (١/١٤٢). وراجع ص: ٣٥١ هامش: ٤ من هذا الجزء.

(٥) راجع هذا التقرير في الإرشاد: ٢٢١. وشرح تنقيح الفصول: ١٤٦ وما بعدها. وشرح البدخشي والأسنوي (١/١٤١، ١٤٤). و ص: ٤٢٥ هامش: ٤ من هذا الجزء.

الشرح

الترك[1]. وطريق الرد عليهم باستحالة بقاء الأعراض كلها. ودليله أنها لو بقيت لاستحال عدمها، وقد عدمت، فيستحيل بقاؤها، فإنها لو بقيت، لبقيت بنفسها، وصفة النفس لا يتصور تبدلها[2]. وقد ساعدت المعتزلة على استحالة بقاء الأعراض، كالأصوات وغيرها[3]. وأيضا فإنا نقول لهم: إذا كانت القدرة لا تتعلق بالمقدور حالة حدوثه، بل كانت القدرة غير مرتبطة به، لم يكن الفعل واقعاً بها، بل يصح عند المعتزلة أن تتقدم القدرة في حال وجود المقدور، فكيف تكون مؤثرة وهي معدومة[4]؟

وقوله: **(لا حاصل لتلقي حكم تعلق الأمر من القدرة)**[5] إلى آخره. كلام [ضعيف][6]، فإن أبا الحسن إذا [جوز][7] تعلق الأمر بما [لا][8] يصح أن يكون مقدورا، فكيف لا يجوِّز أن يكون الأمر متعلقا بالمقدور؟ نعم، إنما يكون هذا الكلام قادحاً لو كان أبو الحسن يمنع تعلق الأمر بمقدور، فحينئذ يكون الدليل منقوضا.

التعليق

(١) حكاه الإمام في الإرشاد: ٢٢٥.

(٢) راجع هذا الجواب في: شرح البدخشي والأسنوي (١/١٤٠، ١٤٣). ومسلم الثبوت وشرحه (١/١٣٧).

(٣) نقل الإمام أن من أصل المعتزلة القول ببقاء معظم الأعراض. راجع الشامل في أصول الدين: ١٦٧. والإرشاد: ٢٣.

(٤) راجع جواب المعتزلة عن هذا في: شرح البدخشي والأسنوي (١/١٤٠، ١٤٣). وفواتح الرحموت (١/١٣٧).

(٥) انظر البرهان (١/٢٧٨س: ٢) مع اختلاف يسير.

(٦) في م: صحيح. والمثبت من ت. وهو الصحيح.

(٧) في ت: تجوز. والمثبت من م.

(٨) حرف النفي ساقط من ت، م. والسياق يقتضيه.

[رحمه الله][1]، فإن القاعد في حال قعوده مأمور بالقيام باتفاق أهل الإسلام. ولا قدرة له على القيام عند أبي الحسن في حالة القعود. فكيف يستتب له تلقي حكم الأمر من تعلق القدرة، ومن لا قدرة له أصلا مأمور عنده؟ ثم لو تنزلنا على حكمه في المصير إلى أن الحادث مقدور، فيستحيل مع ذلك كونه مأمورا به، فإن اقتران القدرة بالحادث معناه أنه [بها وقع][2]. وهي في اقتضائها له نازلة معه منزلة العلة المقترنة بالمعلول، الموجبة على رأي من يثبت العلة والمعلول. فهذا وجه [هذه][3] المسألة إن اتجه.

الشرح

وقوله: (فإن القاعد في حال العقود مأمور بالقيام على رأي أهل الإسلام)(٤). وهو على ما قال، ولكنه نقضه في المسألة التي بعد هذه(٥)، وفي مسألة النسخ(٦)، فإنه ذهب فيهما جميعا إلى أنه لا يعلم توجه التكليف تحقيقا، ومنعه من ذلك الموت أو النسخ(٧). فإذا أجمع المسلمون على كونه مأمورا بالقيام، وجب أن يكون عالما به، إذ الإجماع دليل قاطع(٨).

وقوله: (ولو تنزلنا على اقتران القدرة بالمقدور، فيستحيل مع ذلك كونه مأمورا به)(٩). اقتصر على دعوى الاستحالة من غير برهان أكثر من قوله: (فإن

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] في خ: وقع بها.

[٣] في خ: مذهب.

(٤) انظر البرهان (١/٢٧٨س: ٣، ٤).

(٥) انظر البرهان (١/٢٨٢س: ٧). وانظر ص: ٧٧٠ من هذا الجزء.

(٦) انظر البرهان (٢/١٢٩٩) أو الفقرة: ١٤٢٢.

(٧) انظر البرهان (٢/١٢٩٩) أو الفقرة: ١٤٢٢.

(٨) راجع ص: ٧٧١ من هذا الجزء.

(٩) انظر البرهان (١/٢٧٨س: ٦ ـ ٨). مع اختلاف يسير.

وإن تفطن ذكي لوجه الحق، خطر له في معارضة ذلك، أن القدرة لا توجب المقدور لعينها، إذ لو أوجبته، لاستحال خلو القدرة عن المقدور. وذلك يبطل إثبات القدرة الأزلية، فإنها غير مقارنة للحوادث. ولو فرض اقتران العالم بها، لكان أزليا. والأزلي يستحيل

الشرح

اقتران القدرة الحادثة بالمقدور معناه أنه بها وقع)[1]. وهذا ليس ببرهان، وما المانع من تعلقهما جميعا - أعني الأمر والقدرة؟ ولا يزال (٦٤/أ) الأمر متعلقا مستمرا حتى ينقطع تعلق القدرة، هذا لا مانع يمنع منه[2].

وأما قوله: (**لم يشترط أبو الحسن اقتران القدرة بالمقدور، بالنظر إلى خصوصية القدرة، وإنما كان كذلك من جهة كونها عرضا)**[3]. فهو كلام صحيح. (٣٤/ب)

قال الإمام [رحمه الله][4]: (**وإن تفطن ذكي لوجه الحق، خطر له في معارضة ذلك)**[5] إلى آخر المسألة. قال الشيخ: ما ذكره من أن القدرة لا توجب المقدور لعينها، كلام صعب، إن عمَّ به القول في القدرة القديمة والحادثة، فإن القدرة توقع المقدور لعينها، ولكن لو لم تكن كذلك، لاستحال أن توقعه، إذ الصفة لا توصف بغير الأوصاف النفسية[6].

وقوله: (**لو أوجبت لعينها، لكان العالم أزليا)**[7]. هذه شبهة ابن

التعليق

(١) نفس المرجع (٢٧٨/١س: ٨).
(٢) راجع ص: ٣٥١ هامش: ٤ من هذا الجزء.
(٣) انظر البرهان (٢٧٧/١س: ٤ - ٦) بمعناه دون لفظه.
(٤) ساقطة من م.
(٥) انظر البرهان (٢٧٨/١س: ١٢ - ص: ٢٧٩س: أخير).
(٦) لكن مراد الإمام القدرة الحادثة، لأن القدرة القديمة ثابتة في الأزل بدون المقدور، وإلا لزم قدم العالم. وراجع شرح الأسنوي (١٤٣/١). ومسلم الثبوت وشرحه (١٣٦/١).
(٧) انظر البرهان (٢٧٨/١س: ١٥).

أن يكون مقدورا. وفي خروجه عن كونه مقدورا، سقوط القدرة، فإن القدرة من غير مقدور محال. (٥٣/أ)

ومن أنصف من نفسه، علم أن معنى القدرة: التمكن من الفعل. وهذا إنما [يعقل][١] قبل [الفعل][٢]. وهو غير [مستحيل][٣] في واقع حادث في حالة الحدوث.

الشرح

سينا(٤) في إثبات قدم العالم، فإنه قال: إما أن يرجع العالم إلى نفس الذات، أو يرجع إلى صفة الذات، فإن رجع إلى الذات، لزم أن يكون قديما، وإن رجع إلى صفةٍ، على ما يقوله أهل الإسلام، فالصفة قديمة، فيجب أن يكون قديما(٥). وجوابنا أن نقول: يقع العالم بالقدرة القديمة عند إرادة الموقع، فإذا قال: الإرادة أيضاً قديمة، فلم تأخر المراد؟ قلنا: معقول الإرادة أن يفعل أو يترك على حسب ما يريد من غير تحتيم. فالعلم عندنا يقع بالقدرة من غير زيادة. ولزوم القدرة باطل بما قررناه في الافتقار في التخصيص إلى الإرادة(٦).

وقوله: (**ومن أنصف من نفسه، علم أن معنى القدرة: التمكن من الفعل، وهذا إنما يعقل قبل الفعل**)(٧). هذا عين مذهب المعتزلة في صحة تقديم القدرة

التعليق

[١] في خ: يتعقل.

[٢] في خ: الفصل.

[٣] في خ: متخيل.

(٤) هو الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي الرئيس، الحكيم المشهور، صاحب التصانيف الكثيرة في الفلسفة والطب. توفي سنة (٤٢٨) هـ. راجع ترجمته في: وفيات الأعيان (٤١٩/١). والبداية والنهاية (٤٦/١٢). وشذرات الذهب (٢٣٤/٣).

(٥) انظر هذه الشبهة في الإشارات والتنبيهات لابن سينا (٥٣٨/٣) ـ النمط الخامس.

(٦) راجع ص: ٤١٣ هامش: ٦ من هذا الجزء.

(٧) انظر البرهان (٢٧٩/١س: ٢).

فلو سلم مسلِّم لأبي الحسن [رحمه الله][١] ما قاله في القدرة جدلا، من تنزيل القدرة مع المقدور منزلة العلة مع المعلول ـ وهيهات أن يكون الأمر كذلك ـ ولو كان، فلا يتحقق معه كون الحادث مأمورًا [به][٢]، فإن الأمر طلب واقتضاء. وكيف يتصور أن يطلب كائن، ويقتضى حاصل؟ فقد لاح سقوط مذهبه في كل تقدير.

نعم، قد يقال في الحادث: هذا هو الذي أُمر المخاطب به، فأما أن ينجزم القول في تعلق الأمر به طلبا [واقتضاء][٣] مع حصوله، فلا يرتضي هذا المذهب لنفسه عاقل.

الشرح

على المقدور(٤). وقد بينا بطلان ذلك(٥). وأما التمكن المدرك قبل الفعل، فذلك يرجع إلى غلبة العادة في تسيير بعض الأفعال دون بعض. وكم من توهم ذلك، ثم منع من العمل وقت الحاجة(٦).

وقوله: (**لو قدرنا اقتران القدرة بالمقدور، فيستحيل مع ذلك كونه مأموراً به، فإن الأمر طلب، فكيف يُطلب كائن ويُقتضى حاصل؟**)(٧). أما أبو الحسن، فيجوِّز ذلك كله عقلا. وإنما يبقى النظر في [مواقعه](٨) شرعا، والتكليف يستمر

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] ساقطة من خ.

[٣] في خ: أو اقتضاء.

(٤) راجع ص: ٧٦٤ هامش: ٤ من هذا الجزء.

(٥) راجع ص: ٧٦٤ و ص: ٣٥٠ من هذا الجزء.

(٦) قال الشارح في ص: ٣٥٠ من هذا الجزء: «وإن أطلقنا أنه لا يكلف إلا متمكن، فإنه يريد به أنه لا يكلف في الواقع إلا من لا يتحقق عجزه عن إيقاع المطلوب. فأما اشتراط تحقيق الإمكان الذي هو الاقتدار فغير معتبر، بل لا سبيل إلى علمه أبدا في جريان العادة إلا بعد العمل».

(٧) انظر البرهان (١/٢٧٩س: ٦ ـ ٩). بتصرف يسير.

(٨) في ت: مواقع. والمثبت من م.

مسألة:

ذهب أصحابُنا إلى أن المخاطَبَ إذا خُص بالخطاب، ووُجِّه الأَمرُ عليه، أو كان مُنْدرجا مع آخر تحت عموم الخطاب، وهو في حالة

الشرح

حتى يمتثله المكلف، أو يفوت التمكن[1]. ومقتضى ما قاله الإمام أن لا تتصور طاعة من أحد من الخلق، فإنه لما كان مأموراً، لم يكن فاعلا، ولما كان فاعلا، لم يكن مأموراً على حال. والعبد عند شروعه في الفعل، إنما يقصد طاعة الله تعالى بفعله. ولو علم سقوط الطلب المتعلق بالفعل، لم يتصور أن يقصد إلى الطاعة به، وتصير حالة الفعل - على هذا الرأي - مضادة للتكليف، كما تكون حالة ورود النسخ مضادة لبقاء الطلب. فكما لا يتصور حالة ورود المنع أن يطيع بالفعل، فكذلك لا يتصور حالة سقوط التكليف أن يكون مطيعا بالفعل. فهذا باطل قطعا من جهة الشريعة، فإن مقتضاه أن أحداً لم يطع ربه بفعل يفعله[2].

قال الإمام: (**مسألة: ذهب أصحابنا (٣٥/أ) إلى أن المخاطب إذا خُصَّ بالخطاب**) إلى قوله (**ونحن الآن نأخذ في النواهي، إن شاء الله تعالى**)[3]. قال

التعليق

(١) مذهب الأشعري أن التكليف لا ينقطع بحدوث الفعل، بل يستمر. ومذهب الإمام أن التكليف ينقطع وإلا لزم إيجاد الموجود. راجع المسألة في: إحكام الآمدي (١/١١٣). وشرح العضد (٢/١٤). وشرح تنقيح الفصول: ١٤٧. وشرح البدخشي والأسنوي (١/١٤٢، ١٤٤). وشرح المحلي على جمع الجوامع (١/٢١٧). وشرح الكوكب المنير (١/٤٩٥). وفواتح الرحموت (١/١٣٤).

(٢) حاصل ما قاله الشارح: أن التكليف لو كان ينقطع بحدوث الفعل، لم يتصور أن يكون المكلف مطيعا، لعدم تحقق الأمر بعد. فالتكليف متعلق بمجموع الفعل، من حيث هو مجموع، لا بأول جزء منه، كالصلاة، فإن حصولها شرعا متوقف على تمام الأجزاء كلها. فلا تحصيل لحاصل أصلا، حتى يكون لا فائدة في طلبه. وراجع هذا الجواب في: شرح الكوكب المنير (١/٤٩٥). وتقرير الشربيني على شرح المحلي (١/٢١٧). وفواتح الرحموت (١/١٣٤).

(٣) راجع البرهان (١/٢٨٠س: ١ - ص: ٢٨٢س: أخير).

اتصال الخطاب به، مستجمعٌ لشرائط المكلَّفين، فهو يعلم كونه مأمورا قطعا.

ونقلوا عن المعتزلة مصيرها إلى أنه لا يعلم ذلك في أول وقت توجه الخطاب عليه، ما لم يمض زمان الإمكان. ومتعلقهم فيه أنه غير عالم ببقاء الإمكان له إلى وقت انقراض زمان يسع الفعل المأمور به. والإمكان شرط التكليف، والجاهل [بوقوع][1] الشرط، جاهل بالمشروط لا محالة.

الشرح

الشيخ: قوله: إنما منعت المعتزلة أن يعلم، لأنه جاهل ببقاء الإمكان له إلى وقت التكليف(٢). فهذا غير صحيح، فإن المعتزلة مجمعون على أن الواحد منا إذا أمر غلامه أو مأموره بفعل من الأفعال، فهو يعلم قيام الأمر به، وتعلقه بمأموره، والمأمور يعلم ذلك من أمره، مستندا إلى قرائن أحواله، (٦٤/ب) ولا يخالجه ريب في أمره المتعلق به، وهو لا يعلم بقاء الإمكان له إلى حين امتثاله. فلو كان عِلْمُ الإمكان شرطا في حصول العلم بالطلب، لم يعلم على حال. والأمر بخلافه، والمذهب على نقيضه(٣).

وقوله: (**الجاهل بالشرط جاهل بالمشروط**)(٤). كلام صحيح، لكن هل

التعليق

[١] في خ: توقع.

(٢) المرجع السابق.

(٣) يريد الشارح بهذا التقرير أن المعتزلة لا يخالفون في صحة التكليف مع جهل الآمر والمأمور انتفاء شرط وقوعه، كما في الشاهد. وحرر الآمدي وغيره محل النزاع فيما إذا كان الآمر عالما بعاقبة الأمر دون المأمور، كأمر الله تعالى بالصوم لزيد غداً. فأثبته الأكثر ونفاه الإمام والمعتزلة. راجع المسألة في: المستصفى (١٥/٢). والوصول لابن برهان (١٦٩/١). وإحكام الآمدي (١١٨/١). وشرح العضد (١٦/٢). والمسودة: ٥٣. وشرح المحلي على جمع الجوامع (٢١٨/١). ومسلم الثبوت وشرحه (١٥١/١). وشرح الكوكب المنير (٤٩٦/١). وانظر ص ص: ٣٢٠ هامش: ٢ من هذا الجزء.

(٤) راجع البرهان (٢٨٠/١س: ١٠).

وسلك القاضي [رحمه الله][١] مسلكين (٥٣/ب): يتضمن أحدهما التشغيب المحض، وذلك أنه قال: أجمع المسلمون قاطبة قبل أن [يظهر][٢] المعتزلة هذا الرأي [على][٣] أن المكلفين على علم بكونهم مأمورين. ومن أبى ذلك، والتزم إطلاق القول بأنه ليس على البسيطة من يعلم كونه مأمورا، فقد باهت الشريعة، وراغم أهل الإجماع.

وهذا الذي ذكره [ﷺ][٤] تهويل لا تحصيل وراءه؛ فإن إطلاقات الشرع لا تعرض على مأخذ الحقائق، وإنما تحمل على حكم العرف والتفاهم الظاهر. وهذا كإطلاق الشرع تحريم الخمر، وإنما المحرم تناولها، وكإطلاق المسلمين إضافة القتل إلى القاتل، مع القطع بأن إزهاق الأرواح من الأشباح من مقدورات الإله سبحانه وتعالى.

الشرح

الإمكان شرط في توجه التكليف، أو شرط في حصول الفعل المكلف به؟ فإن كان شرطا في التكليف، فممنوع بأدلة سبقت قبل هذا(٥). وإن كان شرطا في الإيقاع، فهو كذلك، ولا يمنع جهله التكليف، كما ذكرناه في حق الشاهد(٦).

وأما مسلك القاضي الأول، فهو صحيح. وقد نقله الإمام في المسألة المتقدمة، فإنه قال: (**القاعد في حال القعود مأمور بالقيام باتفاق أهل الإسلام**)(٧). والإجماع دليل، فمن ثبت عنده الإجماع على الحكم، كيف لا

التعليق

[١] ساقطة من خ.
[٢] في خ والمطبوع: أظهر..
[٣] ساقطة من خ.
[٤] ساقطة من خ.
(٥) راجع ص: ٣٢١ هامش: ٥ من هذا الجزء.
(٦) كأن يقول السيد لعبده: صم غداً، فإنه مشروط ببقاء العبد. وأما في أوامر الله تعالى، فلا يتصور ذلك.
(٧) راجع البرهان (١/٢٧٨س: ٣، ٤).

والمسلك الثاني للقاضي يلتفت إلى أصله في النسخ، فإن من مذهبه أن الحكم يثبت قطعا، ثم يرفع بعد ثبوته بالنسخ. فقال [بانيا][١] على ذلك: إذا توجه الأمر على المخاطب، ثم فرض موته أول زمان إمكانه، فقد تحقق حكم الخطاب أولاً قطعا، [فإن انقطع الإمكان، انقطع بانقطاعه ما كان ثبت قطعا][٢]، كما نبهنا عليه في النسخ.

الشرح

يعلمه؟ ولا يصح أن يقال: إنما ذكره الإمام حكاية عن أبي الحسن، فإنه أورده محتجا عليه في أنه لا ربط بين القدرة والتكليف، ولذلك أنه قال: **(ولا قدرة له عند أبي الحسن)**(٣). فلم يتمسك أبو الحسن إلا بعين ما نقله هو. وكيف لا يعلم المكلف توجه الحكم عليه قبل الشروع فيه، وهو [لا](٤) يشرع فيه إلا بنية؟ والنية [قصد](٥) يتبع العلم، فلو لم يعلم لم يقصد(٦). هذا تقرير القاضي،

التعليق

[١] في خ: ثانيا.
[٢] ما بين [ ] ساقط من خ.
(٣) راجع البرهان (١/٢٧٨س: ٣، ٤).
(٤) ساقطة من ت.
(٥) في ت، م: قد.
(٦) ولكن هذا الدليل ينتقض بوجوب معرفة الله تعالى، وتقريره من وجهين: **أحدهما** ـ أن التكليف بها حاصل بدون العلم بالآمر، وذلك أن الأمر بمعرفة الله تعالى وارد، فلا جائز أن يكون واردا بعد حصولها، لامتناع تحصيل الحاصل، فيكون وارداً قبله، وحينئذ فيستحيل الاطلاع على هذا الأمر، لأن أمر الله تعالى بدون معرفة الله تعالى مستحيل، فيكون قد كلف بشيء وهو غافل عنه. **الثاني** ـ أنه يستحيل قصد الامتثال فيها، لأن المكلف لا يعرف وجوبها عليه، وهو لو علم لم ينظر، لأنه لا يدري ما يفضي إليه النظر، فلا يتصور منه القصد إلى التقرب بالمعرفة التي لم تحصل له، ونظره ينافيها. ولا يقال: بأن هذه الصورة مستثناة، لأن النقض يحصل بصورة واحدة. راجع هذا الجواب في ص: ٣٢٢ من هذا الجزء. وشرح البدخشي والأسنوي (١/١٣٦، ١٣٨).

وهذا عندي في نهاية السقوط؛ فإن القاضي يسلم أن الإمكان شرط توجه الأمر، ولا يؤمر إلا متمكن. فإذا تبين بعد تقرير اتصال الأمر زوال التمكن، فكيف يعتقد ثبوت التكليف؟ وقد بان آخراً أن لا إمكان. ولا وجه إذا بان ذلك إلا الإطلاق بأنا تبينا أن الأمر لم يكن متوجها، فلا يتوجه القطع بتوجه [أمر][1] التكليف (٥٤/أ) إلا مع القطع بالإمكان، أو مع اعتقاد التكليف من غير إمكان. وهذه قسمة بديهية لا يتصور مزيد عليها. فقد خرج عن المباحثة أن المختار ما عزي إلى المعتزلة في ذلك.

الشرح

وهو جارٍ على أصله في أن كل مجتهد مصيب، وأنه إذا [انتهضت][2] الأمارات، حصل العلم بالحكم. أما نحن إذا بنينا على أن المصيب واحد، لم نشترط في نية العبادة العلم بوجوبها، بل يكتفى بالظن في ذلك.

وأما المسلك **الثاني** للقاضي، وهو الذي بنى النسخ عليه، أن الحكم يثبت قطعاً، ثم يرتفع بالنسخ[3]. فالكلام فيه طويل. وسيأتي مقررا في كتاب «النسخ». إن شاء الله تعالى.

وقوله: **(فلا يتوجه القطع بتوجه التكليف، إلا مع القطع بالإمكان، أو مع اعتقاد التكليف من غير إمكان. وهذه قسمة بديهية لا يتصور مزيد عليها)**[4].

ونحن قد قررنا أن الإمكان شرط في إيقاع الفعل، وليس شرطا في توجه التكليف، فإن التكليف يتحقق من غير أن يعلم المكلف تمكنه (٣٥/ب) من

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) في م: انتهت.

(٣) راجع تقرير هذا المسلك في البرهان (١/٢٨١س: ٩).

(٤) المرجع السابق (١/٢٨١س: ٤ ـ ٦).

وأما النسخ، فسنأتي فيه [بالعجائب والآيات][1]، إن شاء الله [تعالى][2]. وقد نجز بنجاز هذه المسألة أحكام الأوامر الكلية. ونحن الآن نأخذ في النواهي، إن شاء الله تعالى.

الشرح

الفعل في مستقبل الزمان(3). هذا تمام كلام الإمام، واعتراضه والرد عليه.

وللمسألة عندي طريق آخر، ليس هو شيئاً من هذا، وذلك أنا نقول: إنما يتصور أن يعلم المأمور كونه مأموراً قبل التمكن من الامتثال، إذا تصور أن يؤمر قبل ذلك. فإن العلم يتبع المعلوم على ما هو به، فإذا تصور أن يؤمر قبل التمكن، أمكن أن يعلم ذلك، إذا نصب له عليه دليل، وإنما يكون مأموراً، إذا توجه الأمر عليه(4).

وهل يصح أن [يتوجه](5) الأمر عليه قبل أن يعلم تمكنه من الفعل المكلف [به](6)؟ وقد بينا أن ذلك يتصور، وبينا ثبوته في حقوق البشر وأوامرهم مع عبيدهم(7). ولو اتفق أن يكون مستحيلاً، لما تصور شاهداً وغائباً. فإذا قال السيد لعبده: صم غداً، فقد أوجب وألزم في الحال صوم الغد، وإن كان الإيقاع مشروطا ببقاء العبد إلى الغد(8). فقد تنجز التكليف، وتحقق الخطاب، وإن لم يكن الفعل في الحال، ولا علم إمكانه في الغد، لاحتمال طريان موت أو عجز(9).

التعليق

[1] في خ: بالآيات والعجائب. وبهامشها: في الأصل تقديم العجائب.

[2] ساقطة من خ.

(3) راجع ص: ٣٥٣ هامش: ٦ من هذا الجزء.

(4) قاله الغزالي في المستصفى (١٦/٢).

(5) في ت: يوجه. والمثبت من م.

(6) في م: له. والمثبت من ت.

(7) راجع ص: ٧٧١ هامش: ٣ من هذا الجزء.

(8) راجع ص: ٧٧٢ هامش: ٦ من هذا الجزء.

(9) راجع هذا التوجيه في المستصفى (١٦/٢). وشرح الأسنوي (١٤٣/١). ونزهة الخاطر (١٠٩/٢).

فلما ثبت ذلك في الشاهد، أطبقت المعتزلة على أن الأمر بالشرط أمرٌ في الحال، لكن يشترط أن تكون عاقبة الشرط ملتبسة على الآمر (٦٥/أ) الطالب. أما إذا كانت منكشفة له، لم يكن أمرٌ بشرطٍ في حقه، بل إن كان عالما بالثبوت، فأمرٌ مؤقتٌ، وإن كان عالما بالانتفاء، فلا أمر على حال(١). وإنما حملهم على ذلك أصلان:

أحدهما ـ أن الشرط هو الذي يمكن أن يكون، وأن لا يكون، أما ما يتحقق ثبوته أو نفيه، فلا يصلح للشرطية(٢).

الثاني ـ أن الأمر عند القوم يلازم الإرادة، فإذا كان يعلم انتفاء الشرط، لم يتصور أن يكون مريداً للفعل الذي عُلِّق طلبه على الشرط(٣). فإن من قال لعبده: صم إن صعدت السماء، لم يرد صومه بحال(٤). فلما تقرر ذلك عند القوم، قالوا: لا يتصور الأمر بالشرط في حق الله ﷻ، لعلمه بعواقب الأمور، ولامتناع الإرادة في الفعل. وأما نحن، فلا نقول باقتران الأمر بالإرادة. وقد تقدم الدليل على ذلك، فيصح أن يأمر، وإن لم يكن مريداً للمأمور به(٥). هذا حرف المسألة بين الفريقين.

ونحن نقول: متى كان الشرط منكشفا [للمأمور](٦)، فالأمر على ما قالوه، لامتناع مقصد التكليف، من تجريد الرغبات، وانتفاء الابتلاء والامتحان(٧). هذا

التعليق

(١) راجع ص: ٧٧١ هامش: ٣ من هذا الجزء.

(٢) ذكره الغزالي ضمن شبه المعتزلة في المستصفى (٢/٢١).

(٣) انظر المرجع السابق (٢/٢٣).

(٤) راجع هذا المثال في المستصفى (٢/١٦). ونزهة الخاطر (٢/١٠٨).

(٥) راجع ص: ٣٤٥ هامش: ١، و ص: ٥٨٨ هامش: ٣ من هذا الجزء.

(٦) في ت، م: المأمور به.

(٧) هذا لا نزاع فيه إلا على رأي من يجوز تكليف ما لا يطاق. وإنما النزاع فيما إذا كان ذلك معلوما للآمر دون المأمور. راجع إحكام الآمدي (١/١١٩). وانظر ص: ٧٧١ هامش: ٣ من هذا الجزء.

عندنا ممتنع، باعتبار الواقع لا المعقول[١]. فإذا اشتبهت عاقبة الأمر على المطلوب منه، صح أن يكلف، كما فعل في حق إبراهيم عليه السلام، وقد سماه الله تعالى بلاءً مبينا[٢].

والمعتزلة بنت على ما قررناه من أصولها، وزادوا وجهاً آخر، فقالوا: **(٣٦/أ)** إذا كان الأمر بالشرط مشروطا بجهله، فليكن ذلك في حق الآمر، إذ هو الذي قام به الأمر، فالمؤثر فيه صفة، لا صفة غيره[٣].

وقد قدمنا نحن من أصولنا ما [يحقق][٤] وقوع التكليف بما لا يقدر المكلف عليه، وبينا ذلك بيانا شافياً، وحققنا أن العاصي غير قادر على الطاعة، ولا يخرجه ذلك عن كونه مأموراً منهيا[٥]. ولكن لما أمكن تحريك الرغبات في الاعتياد، والصوارف بالنهي، صح التكليف. ويكتفى في حق المكلف بأن لا يعلم عجزه عن الفعل. فأما أن يشترط علمه بالإمكان وقت العمل فلا. وهذا هو الثابت في الشرائع، فإن أحداً من المكلفين لا يعلم وقوع الفعل الذي يكلف به قبل وقوعه في جريان العادة[٦]، بل يتحقق التكليف علما، وإن أمكن الاخترام قبل ذلك. وإن جاء الاخترام أو العجز أو النسخ، لم يتبين أنه لم يكن مأموراً، بل نقول: أُمِر ثم انقطع التكليف عنه[٧].

التعليق

(١) يريد إن امتناع تعليق الأمر بشرط معلوم الوقوع، أو الانتفاء عند المأمور، لا نزاع فيه، إلا على رأي من يجوز تكليف ما لا يطاق. وهذا عندنا ممتنع شرعا، وإن جاز عقلا. وانظر إحكام الآمدي (١/١١٩).

(٢) كما في الآية (١٠٦) من سورة الصافات. انظر في بناء المسألة على جواز النسخ قبل التمكن في: المستصفى (١/١١٥)، (٢/١٩). وشرح العضد (٢/١٧). والمسودة: ٥٣. وشرح الكوكب المنير (١/٤٩٦). ونزهة الخاطر (٢/١٠٨).

(٣) ذكره الغزالي في المستصفى (٢/٢١).

(٤) في ت، م: تحقق.

(٥) راجع ص: ٣٦٤، ٣٦٥ من هذا الجزء.

(٦) راجع ص: ٣٥١، و ص: ٧٦٧ هامش: ٢ من هذا الجزء.

(٧) قاله الغزالي في المستصفى (١/١١٢وما بعدها).

باب . القول في النواهي

النهي [قسم][1] من أقسام الكلام القائم بالنفس، وهو في اقتضاء

الشرح

وعلى هذا قضى مالك ﷺ بأن المرأة لو أفطرت في أول النهار، ثم حاضت في آخره في رمضان، لوجبت عليها الكفارة، لأنها أفسدت الصوم المأمور به على الحقيقة(٢). وليس طريان الحيض يبين سقوط التكليف بصوم اليوم من أوله، بل يقطعه بعد توجهه(٣).

فإن قيل: فلو علمت المرأة بقول نبي صادق أنها تحيض في أثناء النهار، فهل تتمكن من الإفطار، من [جهة](٤) أن صوم بعض اليوم غير مأمور به، وهي لا تستطيع صوم الجميع(٥)؟ قلنا: يجب عليها الصيام في الحال، فإن المرخص للإفطار لم يوجد بعد، والميسور لا يسقط بالمعسور(٦). نعم. لو علمت أنها لا تتمكن من صوم اليوم بوجهٍ، بالإخبار أنها تحيض قبل الفجر، لم يتأت منها اعتقاد الوجوب في هذه الصورة، لفوات مقصد التكليف [من الابتلاء](٧) والعزم، والاهتمام بالعمل(٨). هذا تقرير الكلام على المذهبين جميعا. والله المستعان وعليه أتوكل وإليه أنيب. (٦٥/ب)

قال الإمام [رحمه الله](٩): **(القول في النواهي: النهي من أقسام الكلام**

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) هذا هو المشهور. وقال ابن عبد الحكم: لا كفارة عليها. ورآه من التأويل القريب. راجع: الشرح الصغير مع حاشية الصاوي (٢/٢٥٦). وبداية المجتهد (١/٢١٥). والمغني (٣/١٢٥).

(٣) راجع في سبب الكفارة وعدمها: بداية المجتهد (١/٢١٥). والمغني (٣/١٢٦).

(٤) في م: من قبل.

(٥) انظر هذا الفرض في المستصفى (٢/٢٢).

(٦) راجع هذا الجواب في المرجع السابق (٢/٢٢).

(٧) ما بين [ ] غير ظاهرة في م.

(٨) لأن شرط الوجوب أصبح منكشفا في حقها.

(٩) ساقط من م.

الانكفاف عن المنهي عنه بمثابة الأمر في اقتضاء المأمور به، والقول في صيغته كالقول في صيغة الأمر.

ثم الواقفية على معتقدهم في الوقف. إذا قال القائل: لا تفعل. والرد عليهم كما سبق.

والمختار الحق: أن الصيغة المطلقة تتضمن جزم الاقتضاء في الانكفاف عن المنهي عنه، كما قدمناه في الأمر. إذ قلنا: إن الصيغة المطلقة تتضمن جزم الاقتضاء في المأمور به. ونحن نرسم الآن ما [يخص النهي][1] ومقتضاه، إن شاء الله تعالى.

مسألة:

ذهب المحققون إلى أن الصيغة المطلقة في النهي تتضمن فساد

الشرح

القائم بالنفس، وهو في اقتضاء الانكفاف عن المنهي عنه)(٢) إلى آخر المسألة.

قال الشيخ: قوله: القول في النواهي. وإيراد الجمع على هذه الصيغة، هو بمثابة قوله: الأوامر. والكلام على المفرد والجمع، واشتراك الاسم على ما سبق(٣)، فلا نعيده. وقد رد النهي في هذا المكان إلى طلب الانكفاف، لا إلى نفي المنفي عنه، فإن الكف: فعل يدخل تحت المقدور، والنفي ليس بمقدور. على حسب ما سبق(٤)، فلا نعيده.

قال الإمام: **(مسألة: ذهب المحققون إلى أن الصيغة المطلقة في النهي)** **(٣٦/ب)** إلى قوله **(وأبو هاشم لا يسلم ذلك ولا أمثاله، ولا هو ممن يروعه**

التعليق

[١] في خ: يختص بالنهي.

(٢) انظر البرهان (١/٢٨٣س: ١ - ٩).

(٣) راجع ص: ٥٨١ من هذا الجزء.

(٤) راجع ص: ٦٧٩ هامش: ٥ من هذا الجزء.

المنهي عنه. وخالف في ذلك كثير من المعتزلة، وبعض أصحاب (٥٤/ب) أبي حنيفة. وهذه المسألة لا يظهر مقصودها إلا بتقديم القول في الصلاة في الدار المغصوبة.

فالذي صار إليه جماهير الفقهاء أنها مجزئة صحيحة. وذهب أبو هاشم وأتباعه إلى أنها فاسدة غير مجزئة، والأمر بالصلاة مستمر على من أتى بصورة الصلاة في الدار المغصوبة، وعزي هذا المذهب إلى طوائف من سلف الفقهاء. وقيل: [إنها][١] رواية عن مالك [بن أنس ﷺ][٢]. وأما القاضي أبو بكر [ﷺ][٣]، فإنه قال: ليست الصلاة المقامة في الدار المغصوبة طاعة، ولكن الأمر بالصلاة يرتفع وينقطع بها.

ونحن نبدأ بذكر متعلق ابن الجبائي، ونذكر اختباط الناس في محاولة الانفصال عنه، ثم نوضح المرتضى عندنا، مستعينين بالله تعالى.

الشرح

[التهويل](٤)). قال الشيخ: الكلام مع أبي هاشم في موضعين: أحدهما ـ في تصور الطاعة في الأرض المغصوبة وامتناع ذلك.

والثاني ـ وإذا لم نتصور الطاعة، فهل يبقى الأمر متوجها على المكلف، أم ينقطع عنه؟ أما البحث العقلي(٥)، فقد اتفق عليه القاضي وأبو هاشم. وأما الأمر الشرعي(٦)، وهو أن الأمر يبقى مستمرا أو ينقطع؟ فإن الظاهر ما قاله أبو

التعليق

---

[١] في المطبوع: إنه.

[٢] ساقطة من خ.

[٣] ساقطة من خ.

(٤) في المطبوع: التهاويل. وانظر النص في البرهان (١/٢٨٣س: ١٠ ـ ص: ٢٨٦س: ٢).

(٥) ذكره الإمام في البرهان (١/٢٨٤س: ١١).

(٦) ذكره الإمام في المرجع السابق (١/٢٨٤س: ٢ ـ ٧).

قال أبو هاشم: الصلاة فيها أكوان. فإذا وقعت في الدار المغصوبة فهي معصية؛ إذ الكون في البقعة المغصوبة محرم، منهي عنه، والأكوان التي تقع في الصلاة مأمور بها، ويستحيل وقوع الشيء الواحد مأمورا به منهيا عنه، فلا شك أنه لا يتعدد الكون [بفرض][١] الصلاة حتى يقدر كونان:

أحدهما - من الصلاة، وهو مأمور به، والثاني - غصب. وهذا باطل لا مراء فيه. ولو هذى هاذ بتقدير كونين، فالذي يعد من الصلاة منهما واقع في البقعة المغصوبة، فيجب القضاء بكونه غصبا منهيا عنه، وإذا تبين كونه منهيا عنه، واستحال وقوع المنهي عنه مأمورا به، فيبقى الأمر على المخاطب به (٥٥/أ) إلى أن يرتسمه. وقد تكلم المعترضون على ما ذكر من وجوه نشير إلى عيونها، ونوضح بطلانها، ثم نعقبها بما نراه ونرضاه.

الشرح

هاشم، من أن الفعل إذا خرج عن كونه طاعة، وبقي العمل قائما، وجب الامتثال، تلقيا من الخطاب(٢). هذا ظاهر إلا أن يقوم دليل على سقوط الطلب. [والمسائل التي أوردت نقوضاً عليه](٣) لازمة بغير إشكال(٤)، ولا قدرة له على منع جميعها بحال(٥).

التعليق

[١] في خ: بغرض.
(٢) حكاه عنه الإمام في البرهان (٢٨٤/١س: ٢، ٣).
(٣) ما بين [ ] غير ظاهر في م.
(٤) راجع أحد هذه النقوض في البرهان (٢٨٥/١س: ٩).
(٥) راجع في الرد على أبي هاشم: المستصفى (٧٧/١). والوصول لابن برهان (١٨٩/١). وإحكام الآمدي (٨٧/١). وشرح العضد (٣/٢). والمسودة: ٨٥. وشرح=

فمن وجوه كلامهم معارضته بمسائل مع تقدير تسليمه لها، وهو لا يسلم شيئا منها. فقيل له: من تعين عليه قضاء دين، والطلب به متوجه عليه، وهو متمكن من الأداء، فيحرم بالصلاة، فإنها تصح، وإن كان مكثه في مكانه تركا لحركاته الواجبة عليه، في جهة السعي في أداء الدين.

وأبو هاشم لا يسلم ذلك ولا أمثاله، وليس [هو][١] ممن [ترعه][٢] التهاويل.

الشرح

وقول الإمام: (إنه لا يسلِّمها ولا شيئاً منها، وليس هو ممن يروعه التهويل)(٣). تنويه من الإمام بقول خارق [الإجماع](٤)، فإنه [إذا](٥) ذهب إلى بطلان صلاة من توجه عليه قضاء ديْن(٦)، لم يختص ذلك ببطلان الصلاة، بل يتعدَّى إلى النكاح والبيع [وغيرهما](٧)، [وكذلك لا يختص الأمر بقضاء الديْن، بل التحلل من الحقوق التي يجب التنصل منها، كالغيبة وغيرها](٨)، وجميع ما يتعلق بحقوق العباد. فيفضي ذلك إلى بطلان أعمال أكثر الخلق من صلاة وصوم وزكاة وحج وبيع وشراء وإعتاق، إلى غير ذلك من التصرفات التي

التعليق

= المحلي على جمع الجوامع (١/٢٠١). وشرح الكوكب المنير (١/٣٩١). وفواتح الرحموت (١/١٠٥).

[١] في المطبوع: لو.

[٢] في المطبوع: تزعه.

(٣) انظر البرهان (١/٢٨٦س: ١، ٢). بتصرف.

(٤) في ت: للإجماع.

(٥) ساقطة من ت، م والسياق يقتضيها.

(٦) ذكر هذه المسألة الإمام في البرهان (١/٢٨٥س: ١٠).

(٧) في م: وغيرها. والمثبت من ت.

(٨) ما بين [ ] ساقط من م.

ومما ألزمه القاضي [ﷺ][١] من هذا الفن أنه قال: المصلي في حال غفلاته ليس قائما بحقيقة العبادة، وما يجري من أركان الصلاة في استمرار الغفلة معتدٌّ به، وإن كان المأمور به عبادة.

وهذا، وإن كان أوقع مما ذكره غيره، فلست أراه لازما أصلا؛ فإن الأمة مجمعة على أنه لا يجب إيقاع أركان الصلاة على حقائق العبادات، وإنما تكفي النية المقترنة بالعقد، وينسحب حكمها وإن

الشرح

هي ضروريات الخلق(٢). وهذا معلوم بطلانه من أدلة الشريعة علما ضروريا.

وأما ما تمسك به من البحث العقلي في اتحاد الفعل(٣)، فالرد عليه هو والقاضي يأتي في آخر المسألة، إن شاء الله تعالى.

قال الإمام: (**ومما ألزمه القاضي من هذا الفن أنه قال: المصلِّي في حال غفلاته، ليس قائما بحقيقة العبادة**) إلى قوله (**فهذا من كلام المعترضين**)(٤).

قال الشيخ: إلزام القاضي صحيح، وعذر الإمام ضعيف، والانفصال [عما](٥) ذكره غير متجه.

وبيان تقرير الالتزام أن أبا هاشم اعتمد على بقاء الأمر متوجها على من لم يمتثل، ورأى أن المصلي في الدار المغصوبة غير ممتثل - على زعمه - فيبقى الأمر متوجها(٦).

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) راجع هذا الإلزام في المستصفى (١/٧٩).

(٣) ذكره الإمام في البرهان (١/٢٨٤س: ١١).

(٤) المرجع السابق (١/٢٨٦س: ٣ - ص: ٢٨٧س: ٨).

(٥) في ت، م: بما.

(٦) وهو مذهب الإمام أحمد رحمه الله في أصح الروايات عنه وأكثر أصحابه والظاهرية والزيدية. وقيل رواية عن الإمام مالك رحمه الله. راجع إحكام الآمدي (١/٨٧).=

عزبت في نفسها [عن أركان الصلاة][1]. وهذا بعينه جار في الإيمان. فلا يجب على المرء إيقاع المعرفة على حقائق العبادات؛ إذ ما وجبت المعرفة إلا مرة واحدة، ثم يستمر حكمها، ما لم يطرأ ضد خاص للمعرفة. فإذاً لم يقع الأمر بإيقاع الأركان على حقيقة العبادة.

الشرح

قال القاضي: إنما يكون الفعل امتثالاً، إذا كان الطلب متوجها، وإذا سقط تعلق الطلب بالفعل، كيف يتصور أن يكون امتثالاً، وهو غير مطلوب، والغفلة حالة استمرار التكليف(٢)؟ فإذا صح أن يكون هذا الفعل مسقطا للخطاب، وإن لم يكن طاعة، لم يبعد أيضاً في مسألة المصلي في الدار المغصوبة أن يسقط التكليف، وإن لم يكن مطيعا(٣).

والفرق بأن المصلي في الدار المغصوبة (٦٦/أ) عاص بفعله، والغافل غير مكلف في حال غفلته، لا يقدح فيما قررناه(٤). فإن أبا هاشم إنما اعتمد في بقاء التكليف مستمراً على كون الفاعل غير مطيع (٣٧/أ)، فإنه قال: إن المعصية لا يتصور أن تكون طاعة، وكذلك الفعل في [حال](٥) الغفلة لا يتصور أن يكون طاعة، إذ لا تكليف(٦). هذا هو التحقيق.

التعليق

= والمسودة: ٨٣. وشرح الكوكب المنير (٣٩١/١وما بعدها) وشرح المحلي على جمع الجوامع (٢٠٢/١).

[١] في المطبوع: على الصلاة.

(٢) المراد بالغفلة هنا السهو الواقع أثناء الصلاة، فإنه ليس بطاعة، ولا يمنع من سقوط الفرض. كذا أفاده ابن برهان في الوصول إلى الأصول (١٩١/١).

(٣) راجع في تقرير دليل القاضي: المرجع السابق (١٩١/١). والمستصفى (٧٧/١). وإحكام الآمدي (٨٧/١). وشرح الكوكب المنير (٣٩٣/١). وفواتح الرحموت (١٠٥/١).

(٤) يريد سقوط الفرض وعدم الصحة. كما هو مذهب القاضي رحمه الله.

(٥) في ت، م: أمر.

(٦) بمعناه في البرهان (٢٨٤/١س: أخير). وانظر الوصول لابن برهان (١٩١/١).

وإنما غائلة كلام أبي هاشم في إثباته كون الصلاة معصية، والمعصية لا تقع مأمورا بها على [جهة][١] حقيقة العبادة، ولا على جهة أخرى؛ فإن الأمر بالشيء والنهي عنه يتناقضان، ولا بعد في الاكتفاء بصور الأفعال، وإن لم يقترن بها حضور الذهن وشهود (٥٥/ب) النية.

فإن قال قائل: أجمع المسلمون على تسمية الصلاة عبادة بجملتها. قلنا: نعم. هذا من الإطلاقات المتجوز بها، ومعظم ما يطلق من أمثالها يغلب التجوز عليه، وقد سبق منا في مواضع أن الحقائق ليست معروضة على إطلاقات الشرع، وليست هي محمولة على حكم الحقائق، فهذا فن من كلام المعترضين.

فأما القاضي [ﷺ][٢]، فقد سلك مسلكا آخر، فقال: أسلم أن

الشرح

وقول الإمام: (وإنما غائلة [كلام](٣) أبي هاشم، أن المعصية لا يصلح أن تكون مأموراً بها على جهة العبادة، ولا على جهة أخرى)(٤). ومثله يطرد في الفعل في حال الغفلة من غير إشكال(٥).

قال الإمام [رحمه الله](٦): (وأما القاضي فقد سلك مسلكا آخر،

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] ساقطة من خ.

(٣) في م: الكلام.

(٤) انظر البرهان (١/٢٨٦س: أخير - ص: ٢٨٧س: ٢).

(٥) يريد من حيث كونها تمنع من قصد التقرب إلى الله تعالى. وإلا فالغفلة ليست بطاعة ولا معصية، وليست مضادة للصلاة. راجع هذا التقرير في الوصول لابن برهان (١/١٩١).

(٦) ساقطة من م.

الصلاة في الدار المغصوبة لا تقع مأمورا بها، ولكن يسقط التكليف بالصلاة عندها، كما يسقط التكليف بأعذار تطرأ، كالجنون وغيره. وهذا حائد عندي عن التحصيل، غير لائق بمنصب هذا الرجل الخطير؛ فإن الأعذار التي ينقطع الخطاب بها محصورة. فالمصير إلى سقوط الأمر عن متمكن من الامتثال ابتداء ودواما، بسبب معصية لابسها، لا أصل له في الشريعة.

الشرح

[وسلَّم][1] **أن الصلاة في الدار المغصوبة) إلى قوله (ممن يدعي وفاق الماضين على إسقاط الأمر بسبب معصية)**[2]. قال الشيخ: أما كون القاضي سلَّم أن الصلاة الواقعة في الأرض المغصوبة ليست طاعة. فسيأتي وجه الرد عليه. [وأما تمسكه][3] بالإجماع على سقوط القضاء، فلم ينقل في ذلك إجماع مصرح به[4].

وقول الإمام: **(هذا حائد عن التحصيل)**[5]. وقوله: **(فإن الأعذار التي تسقط التكليف محصورة، والمصير إلى سقوط التكليف بسبب معصية مع التمكن، لا أصل له في الشريعة)**[6]. كلام كله ضعيف، ومن ساعده على انحصار الأعذار فيما تخيله[7]؟

التعليق

(١) هكذا في ت، م: وفي البرهان: فقال أسلم.

(٢) انظر البرهان (١/٢٨٧س: ٩ ـ ص: ٢٨٨س: أخير).

(٣) غير ظاهرة في م.

(٤) راجع في دعوى الإجماع: المستصفى (١/٧٩). وشرح العضد (٢/٣). وشرح المحلي على جمع الجوامع (١/٢٠٣). وشرح الكوكب المنير (١/٣٩٤). ونزهة الخاطر (١/١٣١).

(٥) انظر البرهان (١/٢٨٧س: ١٣).

(٦) انظر البرهان (١/٢٨٧س: ١٤ ـ ص: ٢٨٩س: ١) مع تصرف يسير.

(٧) ذكر الإمام من الأعذار المسقطة للفرض الجنون. وذكر غيره أنها محصورة في: النسخ=

ثم غاية القاضي [ﷺ][١] في مسلكه هذا: ادعاء الإجماع على سقوط الأمر عمن يقيم الصلاة في البقعة المغصوبة، ثم أخذ يطول

الشرح

وقوله: (**السقوط في هذه الصورة لا أصل له**)(٢). إن أراد أنه لا أصل له يشبهه بقياس عليه، [فقد](٣) سلم ذلك. وإن أراد أنه لا دليل عليه، فالقاضي قد ادعى الإجماع في ذلك، فلا يبقى إلا المطالبة بتحقيق نقل الإجماع. وهذا لعمري نقله [صعب](٤)، وطريقه مشكل، ولا يصح إجماع على التواتر، وإن قدرنا نقل الآحاد، صارت المسألة ظنية، وخرجت عن نظر الأصول.

وقد ذهب أبو حامد إلى أنها قطعية(٥)، واحتج بأنَّ: من أَبْطَلَ أَخَذَهُ من دليل العقل، وهو مقطوع به(٦). ومن [صَحَّحَ](٧) أخذه من الإجماع، وهو أيضاً مقطوع به(٨). فكأنه يقول: انعقد الإجماع على أنها قطعية، وإنما يبقى النظر في [تعيين](٩) [مأخذه](١٠) لا طريقه.

والإجماع لم ينقله القاضي صريحا، وإنما تلقاه بمسلك استنباطي على

التعليق

= والعجز وفعل الغير، كالكفاية وليس الغصب منها. انظر: شرح الكوكب النير (٣٩٥/١). وفواتح الرحموت (١٠٦/١).

[١] ساقطة من خ.

(٢) راجع البرهان (٢٨٩/١س: ١).

(٣) في م: وقد.

(٤) في ت: ضعف.

(٥) انظر المستصفى (٧٩/١).

(٦) قال الغزالي: «ومن أبطل أخذ من التضاد الذي بين القربة والمعصية». انظر المستصفى (٧٩/١).

(٧) في م: صحيح. والمثبت من ت والمستصفى.

(٨) انظر المستصفى (٧٩/١).

(٩) في ت، م: التعيين.

(١٠) في ت، م: ضده.

دعواه في ذلك، ويعرضها قائلا: لم تأمر أئمة السلف [ﷺ][1] الغصاب بإعادة الصلاة التي أقاموها في الأرض المغصوبة. والذي ادعاه من الإجماع لا يسلم؛ فقد كان في السلف متعمقون في التقوى، يأمرون بالقضاء بدون ما فرضه القاضي [رحمه الله][2].

الشرح

زعمه. فقال: **(لم يأمر أئمة السلف الغصاب بإعادة الصلوات التي أقاموها في الأراضي المغصوبة)**(3). وردَّ عليه الإمام بقوله: **(قد كان في السلف متعمقون في [الفتوى]**(4) **يأمرون بالقضاء بدون ما فرضه القاضي)**(5). وهذا الرد ضعيف، [وكأنه](6) راجع إلى نقل الإجماع بطريق القياس، إذ معنى الكلام: إذا كانوا يأمرون بالقضاء بدونه، فكيف لا يأمرون بالقضاء بهذا؟ وهذا لا يتصور أن يرد به على من نقل الإجماع. نعم، يطالب بتقرير صحة النقل. فأما وجه الإمام، فلا يتوجه.

والطريق الذي أسند إليه القاضي الإجماع، لا يصلح عندي للثبوت، فإنه قال: لم يأمر أئمة السلف الغصاب بإعادة الصلوات، وهذا يحتمل [أموراً](7) كثيرة، إما أن يكونوا أمروا ولم يتفق نقله تواترا، فإن هذا ليس من الأمور العظيمة التي تتوفر (٣٧/ب) الدواعي على نقلها على مرور [الآماد](8) وتمادي الزمان(9)، فمن أين يحصل العلم بأنهم لم يأمروا بجملتهم حتى يكون

التعليق

[١] ساقطة من خ.
[٢] ساقطة من خ.
(٣) ذكره الإمام في البرهان (١/٢٨٨س: ٤ ـ ٦).
(٤) في البرهان: التقوى.
(٥) انظر البرهان (١/٢٨٨س: ٦، ٧).
(٦) في م: وكله.
(٧) في ت: أمور.
(٨) في م: الأباد.
(٩) قال ابن قدامة رحمه الله: «وقد غلط من زعم أن في هذه المسألة إجماعا، لأن السلف=

ذلك إجماعا على سقوط القضاء؟

وقد يمكن أن يكون بعضهم يرى القضاء، ولا يرى المسألة قطعية، ولم يستفت فيها، واكتفى بجواب غيره، أو ما أراد أن يرد على المجتهد في محل الاجتهاد، أو لعل جميع العلماء ما اطلعوا على المصلي في الأرض المغصوبة من الأمراء بعد التوبة. وهذه احتمالات كثيرة تمنع من العلم بإضرابهم (٦٦/ب) عن الأمر بالقضاء.

وههنا مسألة عظيمة ستأتي إن شاء الله في كتاب الإجماع، وهي أن الأمة، هل [عصمت][(١)] عن [المعصية][(٢)] على الإطلاق، أو عصمت عن الخطأ في الأحكام[(٣)]؟ فإذا قلنا: إنها لم تعصم إلا عن الخطأ في الأحكام، وهو اختيار القاضي أبي بكر، فغاية ما فيه لو ثبت النقل عن جميعهم أنهم لم يأمروا بالقضاء، فهل قضوا مع ذلك ببراءة الذمة وسقوط المطالبة، واقتصروا على الإضراب، فيكون ذلك من باب تعاطي الفعل، لا من أبواب الفتوى؟ وإن صرنا - وهو الصحيح - إلى العصمة على الإطلاق[(٤)]، فتبقى الاحتمالات السابقة، فيفوت العلم بسببها.

التعليق ———

= لم يكونوا يأمرون من تاب من الظلمة بقضاء الصلاة في أماكن الغصب. إذ هذا جهل بحقيقة الإجماع، فإن حقيقته: الاتفاق من علماء أهل العصر. وعدم النقل عنهم ليس بنقل الاتفاق. ولو نقل عنهم أنهم سكتوا، فيحتاج إلى أنه اشتهر فيما بينهم كلهم القول بنفي وجوب القضاء فلم ينكروه، فيكون حينئذ فيه اختلاف، هل هو إجماع أم لا»؟ راجع الروضة مع شرحها نزهة الخاطر (١٣١/١).

(١) غير ظاهرة في م.

(٢) ساقطة من م. وفي مكانها: الأمة.

(٣) انظر: (٨٧٨/٢) هامش: ١من الجزء الثاني.

(٤) راجع: (٨٩٧/٢) من الجزء الثاني.

وتقدير الإجماع مع ظهور خلاف السلف عسر. ثم إن صح عنهم ما ذكروه، فكما نقل عنهم سقوط الأمر، نقل عنهم أن الموقع صلاة مأمور بها. فلئن كان يعتصم (٥٦/أ) على الخصم بالإجماع، فلا ينبغي أن يجريه في عين ما ينقله. ولعل من ادعى الإجماع في أن الصلاة المجزئة ليست معصية، أسعد حالا في دعوى الإجماع ممن يدعي وفاق [الماضين][١] على إسقاط الأمر بسبب معصية.

الشرح

وقوله: (**ثم إن صح عندهم ما ذكره**) إلى آخره(٢). كلام ضعيف، مبني على تحريف، فإذا كان الإمام لم يثبت عنده الإجماع على عدم الأمر بالقضاء، كيف يتفق أن يرتب على ذلك نقل الإجماع على أن المُوقَع صلاة مجزئة؟ فهذا محل غفلة، إلا أن يصدق القاضي في نقل الإجماع، ثم يزعم أنهم أفتوا بكونها صحيحة، فيكون هذا ضداً لما نقله من الخلاف أولاً. فإنه قال: (**وتقدير الإجماع مع ظهور خلاف السلف عسر**)(٣).

وقوله: (**فلا ينبغي أن يجريه في عين [ما نقله]**(٤)). القاضي لم ينقل أن الموقع صلاة، حتى يكون قد [أجرى](٥) المنقول، ولكنه أخذ من الإجماع سقوط القضاء، وتلقى من العقل استحالة كون الموقع طاعة، هذا طريقه(٦).

التعليق

[١] في خ: المضادين.

(٢) انظر البرهان (٢٨٨/١س: ٩) مع اختلاف يسير.

(٣) نفس المرجع (٢٨٨/١س: ٨).

(٤) المرجع نفسه (٢٨٨/١س: ١١). وفيه: ما ينقله.

(٥) في ت، م: جرى. ولعل الصحيح ما أثبتناه.

(٦) نقل الفتوحي عن الطوفي قوله: «لما قام الدليل عند الباقلاني على عدم الصحة، ثم ألزمه الخصم بإجماع السلف على أنهم لم يأمروا الظلمة بإعادة الصلوات مع كثرة وقوعها منهم في أماكن الغصب، فأشكل عليه، فحاول الخلاص بهذا التوسط فقال:=

فإذا لاح بطلان هذه الوجوه، فقد [حان][١] أن نذكر طريقة التحقيق، ونبوح بالسر والغرض، فنسلم أن الأكوان التي بنى الخصم الكلام عليها معصية، من جهة وقوعها غصبا، وندَّعي وراء ذلك أنه مأمور بها من جهة أخرى. وليس ذلك ممتنعا، بل هو الحق. وقد أجرى الفقهاء هذه الألفاظ، ولم يستقلوا بإيضاحها.

الشرح

قال الإمام: **(فإذا لاح بطلان هذه الوجوه، فقد حان أن نذكر طريق التحقيق، ونبوح بالسر والغرض)** إلى قوله **(وهذا في [نهاية][(٢)] الوضوح)**[(٣)].

قال الشيخ: ما ذكره الإمام في هذا المكان كلام حسن، وهو رأي الفقهاء[(٤)]. وحاصله راجع إلى تعدد الجهات، وإقامتها مقام تعدد الذوات، وينظر في ذلك إلى غرض الطالب، فقد يطلب الشيء من جهة، وينهى عنه من جهة، ولكن يشترط في ذلك أمران: **أحدهما** ـ بيان تعدد الجهات. **والثاني** ـ صحة الانفصال.

أما إذا تعددت الجهات، ولم يمكن الفصل، استحال تعلق الأمر بجهة والنهي بأخرى، وكذلك يقال في الفعلين المتلازمين[(٥)]. وقد بينا ذلك في مسألة

التعليق

= يسقط الفرض عند هذه الصلاة، للإجماع المذكور، لا بها، لقيام الدليل على عدم صحتها». اهـ. راجع شرح الكوكب المنير (١/٣٩٤). وانظر إحكام الآمدي (١/٨٩).

[١] في المطبوع: جاز.

(٢) في البرهان: غاية.

(٣) انظر البرهان (١/٢٨٩س: ١ ـ ص: ٢٩٢س: ٢).

(٤) نقله عنهم: ابن برهان في الوصول (١/١٨٩). والآمدي في الإحكام (١/٨٧). والقرافي في الفروق (٢/٨٥، ١٨٢). وحكاه عن الحنفية السرخسي في أصوله (١/٨١). والأنصاري في فواتح الرحموت (١/١٠٥). وهو رواية عن أحمد. انظر شرح الكوكب المنير (١/٣٩٥). والروضة مع شرحها نزهة الخاطر (١/١٢٨).

(٥) راجع هذا التوجيه في المراجع السابقة. وانظر أيضا: المستصفى (١/٧٧). وشرح العضد (٢/٣).

ونحن نقول: ليس تحيز مكان مخصوص من مقصود الصلاة، ولم يثبت ذلك من خصائص شرائط الصلاة. والقول في ذلك يلوح بضرب مثال.

فإذا قال القائل لعبده: خِط هذا الثوب، ولا تقعد اليوم، ثم قال له: لا تدخل داري هذا اليوم، فإذا عصاه، وجاوز حكم نهيه، وتعداه ودخل داره، ولم يزل قائما كما أمره، أو خاط الثوب الذي رسم خياطته. فلا شك أنه يعد ممتثلا في الخياطة، وإن عصاه بدخول الدار، فإنه في أمره بالخياطة، لم يشترط عليه لزوم بقعة مخصوصة، ولذلك

الشرح

غسل الوجه، وأنه لو منع أخذ أطراف في الرأس، كان (٣٨/أ) ذلك يجر إلى تكليف ما لا يطاق[١].

فعلينا الآن أن نبين تعدد الجهات، وإمكان الانفصال، فنقول: الناهي عن الغصب إنما نهى عنه باعتبار معقوله، وهو وضع اليد العادية على ملك الغير، وقد يكون الإنسان عاصيا، وإن لم يكن في المكان بالكلية، فضلا عن أن يكون مصليا، فإذا لم ينه عن الغصب باعتبار حركة أو سكون، فهذه جهة معقولة، غير متوقفة على تخيير في البقعة المغصوبة أو غير ذلك.

وقد يأمر بالصلاة من لا يخطر بباله تخير مكان مخصوص لها، وإن كانت الصلاة لا تقع إلا في مكان. لكن هذا من ضرورة الوجود، لا من مقصود الطلب، فليس من ضرورة مصادفتها للبقعة المغصوبة أو مباينتها لها، ولا تتوقف عقلية [إحداهما][٢] على تصور الأخرى.

وإذا كان كذلك، فقد قررنا فيما قدمنا أنه يجب فهم الخطاب قبل الشروع

التعليق

(١) راجع ص: ٧١٣ من هذا الجزء.

(٢) في ت، م: أحدهما.

يحسن من العبد أن يقول: إن عصيتك بدخول الدار، لم أعصك فيما أمرتني به من إدامة القيام طول النهار، ولا يشك ذو عقل أن دوام القيام ـ الذي اتصل الأمر به مرسلاً ـ في الدار التي نهى السيد عن دخولها ـ في كونه امتثالاً للأمر، كالقيام (٥٦/ب) الذي يفرض في غير تلك الدار التي نهاه السيد عنها. وذلك يئول إلى اتباع المقصود لكل ذي أمر. والفعل وإن اتحد، فقد تعدد صوب قصد الآمر والناهي، فلم يبعد وصفه بكونه مأموراً به من وجه، منهياً عنه من وجه.

الشرح

في العمل[١]. فإذا فهم الخطاب على حقيقته، نسب الحاصل إلى ما فهم. فإذا وجد موافقا له، قضي بكونه امتثالا[٢]. فليفهم أولاً معنى قوله «صلِّ»، فإذا أحيط به فهماً، نسبت الصلاة الواقعة في (٦٧/أ) الأرض المغصوبة إلى الطلب السابق، [ووجب][٣] القضاء بالامتثال. وليفهم [أولاً][٤] النهي عن الغصب،

التعليق

(١) راجع ص: ٧٢٧ من هذا الجزء.

(٢) يريد الشارح بناء هذه المسألة على مسألة: هل قضاء العبادة بعد خروج وقتها بالأمر الأول أم بأمر جديد؟ ووجه البناء: أنه إذا تعلق الطلب بفعل مخصوص ـ ولنفرض الصلاة مثلا ـ لم يكن لهذا الطلب المتعلق بها متعلق بفعل آخر كالصوم مثلا. وهذا هو المثال الذي ضربه في ذلك. وهذا لا يفيد لأن المتعلق في المسألة الأولى هو الزمان، وفي هذه المسألة تعلق بالمكان. ثم إن محور هذه المسألة في كون الفعل الواحد بالشخص واجبا حراما من جهتين. بخلاف تلك. والله أعلم. والشارح في سوق هذا الاستدلال تابع للإمام إلا أن الشارح قدمه، والإمام أخره.

(٣) في ت، م: وجب.

(٤) هكذا في ت، م. والأولى أن يقول ثانيا، لأن الفهم في الأمر بالصلاة سابق على فهم النهي عن الصلاة في الأرض المغصوبة، إلا أن يريد بأن الأمر والنهي تواردا على فعل واحد. وهو فرض المسألة. وقد ذكر الإمام هذا الاستدلال في البرهان (٢٩١/١س: ٩ ـ ١٥).

والذي يكشف الغطاء في ذلك أن الفعل لا يكتسب من كونه متعلقاً للأمر والنهي صفة، وإنما معنى كونه [مأموراً به أنه المقول فيه: «افعل»، ومعنى كونه][١] منهياً عنه: تعلق النهي به. ثم لا يمتنع فرض قولين أحدهما ـ على الإطلاق، ولا تقييد له بحال. والثاني ـ على وجه

الشرح

ثم ينسب الفعل الواقع في الأرض المغصوبة إليه، فتصح النسبة، فيقضى عليه من هذه الجهة بكونه معصية، لا باعتبار خصوصية الصلاة(٢).

والمثال المذكور فيه مزيد بيان، وتمام إيضاح(٣)، وهو: إذا أمره بالخياطة ونهاه عن دخول الدار مطلقا، فهو يفهم طلب الخياطة أولاً، ويفهم النهي عن دخول الدار أيضا، فإذا خاط في تلك الدار، فقد أتى بالمطلوب، لأن معقول الخياطة قد حصل، والمخالفة بالدخول قد تحققت، ولاشك أن طلب الخياطة لا تعلق [له](٤) بمكان مخصوص، بل تعلقه بالخياطة في تلك الدار، كتعلقه بها في غيرها(٥). وهذا واضح.

ومعنى قول الإمام: (**وليس للفعل من نسبة الخطاب إليه صفة، حتى يقال يتصف بكونه حسناً، باعتبار تعلق الأمر به، ويتصف بكونه قبيحا، باعتبار تعلق النهي به**)(٦). والأمر على ما قاله الإمام من: (**أن الفعل لا [يكتسب]**(٧) من

التعليق

[١] ما بين [ ] ساقط من خ.

(٢) حاصل ما ذكره الشارح: هو نفي الاتحاد بين متعلق الأمر والنهي بواسطة معقول الطلب. وقد تقدم ما فيه.

(٣) لما أحس الشارح بضعف الاستدلال الذي ساقه، لجأ إلى المثال المعروف عند جمهور الأصوليين، بخلاف ما صنع الإمام، حيث بدأ بالمثال المشهور، ثم عطف بالاستدلال.

(٤) في م: لها.

(٥) راجع هذا المثال في مراجع ص: ٨٠٣ هامش: ٣، ٤ من هذا الجزء.

(٦) انظر البرهان (١/٢٩٠س: ٧ ـ ٩) مع تصرف من قبل الشارح.

(٧) في م: يكسب. والمثبت من ت والبرهان.

آخر [يعم][١] النهي عن الشيء مقصوداً، والأمر به مقصوداً ممتنع. وما ذكرناه وما لم نذكره نضبطه الآن بأقسام ثلاثة، فنقول:

إذا ورد أمر بشيء على وجه، فلا يجامعه النهي عنه على ذلك الوجه، بل هما يتعاقبان ويتناقضان. فهذا قسم.

والقسم الثاني - أن يفرض أمر مطلق، يتبين منه أن مقصود الآمر تحصيله، ثم يفرض نهي عن إيقاع ذلك المأمور السابق على وجه، مع التعرض في النهي [للآمر][٢] قصداً إليه. فما كان كذلك، فالنهي يقتضي إلحاق شرط بالمأمور. حتى إذا فرض وقوعه على مراغمة النهي، فإنه يقال فيه: إنه ليس امتثالا، ويلتحق تقدير الإجزاء فيه مع تجريد القصد إلى النهي بالقسم الأول.

الشرح

تعلق الحكم به صفة)(٣). ولو صرنا إلى ثبوت الصفات، لم يتناقض، إذا صح تعدد الجهات، وتنزيلها منزلة تعدد الذوات(٤). وسيأتي هذا في مسألة السجود بين يدي الصنم(٥).

وقوله: (**وما ذكرناه وما لم نذكره [تضبطه]**(٦) **الآن [أقسام]**(٧) **ثلاثة: [الأول]**(٨): وهو أنه لا يتصور أن يجتمع الأمر والنهي على فعل واحد من وجه

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] في المطبوع: للأمر.

(٣) انظر البرهان (١/٢٩٠س: ٧، ٨).

(٤) يعني أن الذات واحدة بالشخص ولها صفات متعددة.

(٥) راجع ص: ٨٢٧ من هذا الجزء.

(٦) في البرهان: نضبطه.

(٧) في البرهان: بأقسام.

(٨) ساقطة من البرهان.

والقسم الثالث ـ أن يجري الأمر مطلقاً، ويتبين أن الغرض إيقاع المأمور به من غير تخصيص بحال ومكان، ثم يرد نهي مطلق عن كون في مكان، من غير تخصيص له بموجب الأمر الأول، فيقع النهي مسترسلاً، لا تعلق له بمقصود الأمر، ويبقى (٥٧/أ) الأمر مسترسلاً، لا تعلق له بمقصود النهي. فإذا انقطع ارتباط أحدهما بالآخر، ووقع

الشرح

واحد، بل هما يتعاقبان [ويتضادان][١]. [والثاني][٢]: وهو أن يرد أمر بفعل، ثم يرد [نهي][٣] عن إيقاع ذلك المأمور به على وجه، فهذا يتضمن إلحاق شرط (٣٨/ب) بالأمر الأول، [ويكون][٤] الإتيان به مع تفويت شرطه منهيا، كما لو باشر النهي عنه)[٥]. هذا القسم مما اختلف الناس فيه. فذهب الشافعي ومالك إلى ما قاله الإمام من بطلان العمل عند [فوات][٦] الوصف المطلوب. وخالف في ذلك أبو حنيفة، وزعم أن ذلك يتضمن فساد الوصف [لا انتفاء][٧] الأصل[٨]. واقتصر الإمام على ذكر الحكم، ولم يذكر الخلاف ولا الدليل.

التعليق

(١) في البرهان: ويتناقضان.
(٢) في البرهان: والقسم الثاني.
(٣) في ت، م: نهى به.
(٤) في ت، م: ونقول. ولعل الصحيح ما أثبتناه.
(٥) هذه الفقرة أكثر فيها الشارح النقل من البرهان بالمعنى. وانظر البرهان (١/٢٩٠س: ١٣ - ص: ٢٩١س: ٨).
(٦) في ت: الفوات. والمثبت من م.
(٧) في ت، م: لا نتفاء.
(٨) انظر المسألة في: المستصفى (١/٩٥). وإحكام الآمدي (١/١٠١). والفروق للقرافي (٢/٨٢). وشرح العضد (٢/٧). والمسودة: ٨٠. وشرح البدخشي والأسنوي (١/٥٨، ٥٩). والقواعد والفوائد: ١١٠. وشرح المحلي على جمع الجوامع (١/١٠٥). وشرح الكوكب المنير (١/٤٧٣). وفواتح الرحموت (١/٤٠٣). ونزهة الخاطر (١/١٦٧).

الفعل على حسب الأمر، مخالفاً للنهي، قيل فيه: إنه وقع مقصوداً للأمر المطلق، منهياً عنه بالنهي المؤخر، فلا يمتنع - والحالة هذه - اجتماع الحكمين، وينزل هذا منزلة تعدد الآمر والناهي، وهذا في غاية الوضوح.

الشرح

وهذه المسألة غامضة جداً، ولنصورها أولاً، فنقول: إذا قال الله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾[1]. ثم نهى عن الطواف مع الحدث، أو أمر بالبيع ونهى عن إيقاعه مشتملاً على زيادة في العوض في الربويات، وأمر بالصيام ونهى عن إيقاعه يوم النحر، وشرع الطلاق ونهى عن إيقاعه في حالة الحيض، فيقال: الصوم من حيث أنه صوم مشروع، ومن حيث وقوعه يوم النحر غير مشروع، وكذلك الطواف مشروع بقوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾[2]. ولكن من جهة وقوعه مع الحدث غير مشروع، إلى بقية الأقسام[3]. فالفساد عندنا يرجع إلى الأصل[4]. وأبو حنيفة جعل هذا درجة بين الممنوع بأصله ووصفه، وبين المشروع بهما جميعاً، ولهذا قضى بصحة صوم يوم النحر، ووقوعه طاعة، وإن [كان][5] المكلف عاصياً[6]، وحيث أبطل صلاة المحدث

التعليق

(١) الآية (٢٩) من سورة الحج.

(٢) الآية (٢٩) من سورة الحج.

(٣) وانظر في أمثلة أخرى: المستصفى (١/٨٠).

(٤) الفساد والبطلان مترادفان عند الجمهور في العبادات والمعاملات، وعند الحنفية في العبادات فقط. أما في المعاملات، فعند الحنفية، الباطل: ما لم يشرع بأصله ولا وصفه. والفاسد: ما كان مشروعاً بأصله دون وصفه. وفرق الجمهور بين الفاسد والباطل في مسائل: في الحج والنكاح والكتابة. راجع: الفروق للقرافي (٢/٨٣). وشرح العضد (٢/٨). والقواعد والفوائد (١١١). وشرح الكوكب المنير (١/٤٧٤). وفواتح الرحموت (١/٤٠٣).

(٥) ساقطة من م.

(٦) راجع ص: ٧٤٠ هامش ٣ من هذا الجزء.

دون طوافه[1]. وزعم أن الدليل قد دل على الشرطية، لا من جهة النهي عن الوصف، فقال: قال ﷺ: «لا صلاة إلا بطهور»[2]. والشافعي ومالك حين نفذ الطلاق في الحيض، بينا انصراف النهي عن الطلاق ووصفه، الذي [هو][3] أمر يجاوره، وهو تطويل العدة، أو لحوق الندم عند الشك في الولد[4].

وفي المسألة نظران[5] يتعلق **أحدهما** بالأمر المعقول، وهو أنه هل (٦٧/ب) يتصور النهي عن الوصف مع بقاء الأصل مطلوبا، أو كل نهي رجع إلى الوصف [رجع][6] إلى الأصل؟ فإن كان كذلك، استحال أن يقضى بالطاعة والمعصية جميعا مع اتحاد الجهة، إذ من المحال أن يقول: أمرتك بالخياطة وأنهاك عنها. ويصح أن يقال: اجمع بين المطلوب والمكروه، إذ دخول الدار أمر زائد على الخياطة. كما سبق تقريره[7]. وإذا قال: آمرك بالخياطة وأنهاك عن

التعليق

(١) انظر فتح القدير (٣/٥٠). وبداية المجتهد (١/٢٧٦). والمغني (٣/٣٧٧). وفواتح الرحموت (٢/٩٢).

(٢) أخرجه بهذا اللفظ الدارقطني من حديث عائشة رضي الله عنها. انظر السنن (١/٧٣). وأخرجه مسلم بلفظ: «لا تقبل صلاة بغير طهور». راجع صحيح مسلم بشرح النووي (٣/١٠٢). وجعله البخاري عنوان الباب وساق بسنده من حديث أبي هريرة ولفظه: «لا تقبل صلاة من أحدث حتى يتوضأ». انظر صحيح البخاري مع الفتح (١/٢٣٤). وأخرجه أبوداود بلفظ: «لا صلاة لمن لا وضوء له». انظر سنن أبي داود (١/٢٥). الحديث (١٠١).

(٣) ساقطة من ت.

(٤) المسألة متفق عليها. وهي صحة الطلاق ووقوعه في الحيض. ولكن الخلاف في علة منع طلاق الحائض. قيل تعبدي، أي غير معلل بعلة. والصحيح أنه معلل بتطويل العدة، لأن أولها يبتدئ من الطهر بعد الحيض، فأيام الحيض الذي طلَّق فيه لغو، لم تحتسب من العدة، فليست هي زوجة ولا معتدة. راجع في هذا التعليل: الشرح الصغير (٣/٣٤٥). وانظر بداية المجتهد (٢/٥٣). والمغني (٧/٩٩).

(٥) ذكرهما الغزالي في المستصفى (١/٨٠).

(٦) ساقطة من ت، م. وفي م: لا إلى الأصل. ولعل المثبت هو الصواب.

(٧) في ص: ٧٥٤ من هذا الجزء.

إيقاعها وقت الزوال، فهل يقال: جمع بين المكروه والمطلوب، أو ما أتى بالمطلوب؟ فالصحيح عندنا أنه ما أتى بالمطلوب. والدليل عليه أن إيقاع الخياطة هو عين الخياطة، وليس إيقاع الخياطة زائدا عليها[1]. ولو قال: آمرك بالخياطة وأنهاك عنها وقت الزوال، تضمن ذلك تخصيص الطلب الأول ببعض الأوقات، إذ لو كانت مطلوبة في كل وقت، لأفضى أن تكون الخياطة مطلوبة وقت الزوال، ومنهيا عنها في ذلك (٣٩/أ) الوقت، وذلك محال[2]. ومن زعم أن الخياطة مطلوبة، فلا بد أن يبين للنهي مصرفا آخر، يمكن انفصاله عن الخياطة، وذلك غير ممكن. وكذلك إذا قال: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[3] مطلقا، ثم نهى عن البيع المشتمل على الزيادة في الربويات، اقتضى ذلك تخصيصا وتقييدا في الخطاب الأول، فيكون البيع المشتمل على الزيادة ليس بمشروع على حال[4]. فإن الشيء لا يصح أن يكون مشروعا ممنوعا، فيفتقر ـ على

التعليق

(١) ولأن الوقوع في الوقت، ليس شيئا منفصلا عن الواقع. قاله الغزالي في المستصفى (١/٨٠).

(٢) لأن ذلك لا يعقل منه، فإنه يكون الشيء الواحد مطلوبا مكروها. قاله الغزالي في المستصفى (١/٨٠).

(٣) الآية (٢٧٥) من سورة البقرة.

(٤) هذا على مذهب الجمهور. أما على مذهب الحنفية فالبيع ينعقد ويفيد الملك. وصورته ما إذا باع درهما بدرهمين. قال السرخسي في تقرير المذهب: «وعلى هذا عقد الربا، فإنه نوع بيع، ولكنه فاسد، لا لخلل في ركنه، بل لانعدام شرط الجواز، وهو المساواة في القدر. فكما أن بوجود شرط مفسد، لا ينعدم أصل المشروع، فكذلك بانعدام شرط مجوز، لا ينعدم أصل المشروع، وثبوت ملك حرام به، كما اقتضاه مثل هذا السبب. فإن قيل: قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ يوجب نفي أصله مشروعا، كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾، بل أولى، لأنه أضاف هذا التحريم إلى نفسه، وهناك الحرمة مضافة إلى الأم. قلنا: الربا عبارة عن الفضل، فمعنى قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ أي: حرم اكتساب الفضل الخالي عن العوض بسبب التجارة، ونحن نثبت هذه الحرمة، ولكن بينا أنه ليس من ضرورة الحرمة في=

فإذا انساق ما ذكرناه، انعطفنا على القول في الصلاة [في الدار المغصوبة][١] وقلنا: لم يثبت النهي عن الكون في الدار المغصوبة في وضع الشرع متعلقاً بمقصود الصلاة؛ فاسترسل النهي منقطعا عن أغراض الصلاة، وبقيت الصلاة على حكمها.

الشرح

رأيهم(٢) - إلى أن يبين أن بيع الربا مندرج تحت آية الحل، ومندرج تحت آية التحريم، وذلك متناقض لاشك فيه(٣).

وأما **النظر الثاني**(٤): وهو أن مطلق النهي، هل ينصرف إلى العين، أو إلى الوصف، أو إلى المجاور؟ وسنتكلم عليه بعد هذا، إن شاء الله تعالى.

قال الإمام [رحمه الله](٥): **(فإذا [تبين](٦) ما ذكرناه، انعطفنا بعده على القول في الصلاة في الدار المغصوبة. وقلنا: لم يثبت النهي عن الكون في الدار المغصوبة)** إلى قوله **(لم تصح، كما لا تصح صلاة المحدث، لما صح النهي عن الصلاة مع الحدث)**(٧). قال الشيخ: قوله: لم يثبت النهي عن الكون في الدار المغصوبة، باعتبار مقصد الصلاة(٨). فقد تقدم الكلام عليه(٩).

التعليق

= ملك اليمين انتفاء أصل الملك». اهـ. من أصول السرخسي (١/٩٠وما بعدها). وانظر تخريج الفروع للزنجاني: ١٧٠. و ص: ٧٩٧ هامش: ٣ من هذا الجزء.

[١] ساقطة من خ.

(٢) يريد الحنفية.

(٣) لقد تقدم كيف ينفي الحنفية ذلك التناقض في كلام السرخسي. وانظر أيضاً: التقرير والتحبير (١/٣٣٣). وفواتح الرحموت (١/٤٠١).

(٤) راجعه في المستصفى (١/٨٠).

(٥) ساقطة من م.

(٦) في المطبوع: انساق.

(٧) راجع البرهان (١/٢٩٢س: ٣ - ٨).

(٨) المرجع السابق (١/٢٩٢س: ٤، ٥). بتصرف يسير.

(٩) راجع ص: ٧٩٢ من هذا الجزء.

فإن صح نهي مقصود عن الصلاة في الدار المغصوبة، فلا [تصح][١]، كما لا [تصح][٢] صلاة المحدث، لما صح نهيه عن الصلاة مع الحدث. فهذا تمام المقصود في المقدمة الموعودة.

الشرح

وقوله: (**وإن [ورد](٣) نهي مقصود عن الصلاة في [البقعة](٤) المغصوبة، فلا تصح**)(٥). قصد [بهذا](٦)، [أنه](٧) قد يرد النهي عن الصلاة في مكان، ولكن يقوم الدليل على أن النهي لم يكن لأجل نفس الصلاة، بل لأمر يجاورها، فلا يمنع ذلك صحتها. وهذا بمثابة النهي عن الصلاة في المواضع السبعة(٨). وكذلك النهي عن البيع وقت النداء يوم الجمعة(٩). فالحكم بصحة الصلاة في بعض الصور [يكون](١٠) عندما يقوم الدليل على الصرف عن الأصل [إلى الوصف](١١). ولكن [ما](١٢) يقتضي مطلق النهي، هل يتناول الذات حتى

التعليق

[١] في خ: يصح.

[٢] في خ: يصح.

(٣) في البرهان: صح.

(٤) في البرهان: الدار.

(٥) راجع البرهان (٢٩٢/١س: ٦، ٧).

(٦) في ت: بهذا.

(٧) في ت، م: فإنه.

(٨) وهي المزبلة، والمجزرة، والمقبرة، وقارعة الطريق، والحمَّام، ومعاطن الإبل، وفوق ظهر بيت الله. وحديث النهي أخرجه الترمذي. الحديث (٣٤٦). وقال: «ليس إسناده بذلك القوي». وابن ماجه (٧٤٦). وانظر فقه الحديث في: شرح السنة (٤١٠/٢). ونيل الأوطار (١٤٢/٢).

(٩) لقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾ الآية (٩) من سورة الجمعة.

(١٠) ساقطة من ت، م. والسياق يقتضيها.

(١١) في ت، م: والوصف. والصحيح ما أثبتناه. وهو في المستصفى (٨٠/١).

(١٢) ساقطة من م.

يقوم الدليل على الانصراف إلى جهة أخرى، ويكون منصرفاً حتى يفتقر إلى دليل المباشرة؟ فالذي ذهب إليه الجماهير أن الظاهر مباشرة النهي لعين المنهي عنه، حتى يقوم دليل على خلاف ذلك[1].

وإنما أخذ هذا من قضائهما[2] بأن النهي تضمن صحة المنهي عنه، وأنه استدل بالنهي عن صوم يوم النحر على صحة صومه، وأنه لو استحال انعقاده، لما نهي عنه، إذ المحال لا ينهى عنه، فإنه مندفع بنفسه، إذ لا يقال للأعمى: لا تبصر، كما لا يقال له: أبصر. وقالوا: إن النهي عن الزنا يدل على انعقاده[3]. وهذا فاسد، بل النهي لا يدل إلا على طلب الترك. فأما أن يدل على كون الشيء مثمرا إن وقع، فهذا (٦٨/أ) محال.

وحجتهم في هذا من حيث الجملة، بعد التقرير الأول، هو امتناع النهي عن المحال، وطلب الإمكان في الأمر والنهي جميعا[4]. وهذا مسلَّم. قالوا:

التعليق

(١) حكاه الآمدي وغيره عن أصحاب الأئمة الأربعة وجميع أهل الظاهر وبعض المتكلمين. راجع المسألة في: إحكام الآمدي (٤٨/٢). والتبصرة: ١٠٠. وإحكام الباجي: ٢٢٨. والتمهيد لأبي الخطاب (٣٦٩/١). والمستصفى (٢٤/٢). والوصول لابن برهان (١٨٦/١). وأصول السرخسي (٨٠/١). والمعتمد (١٧٠/١). وشرح العضد (٩٥/٢). وشرح الأسنوي (٥٣/٢). والمسودة: ٨٢. وشرح الكوكب المنير (٨٤/٣). ونزهة الخاطر (١٢/٢).

(٢) المراد بهما: أبو حنيفة ومحمد بن الحسن. على ما في المستصفى (٢٨/١). وإحكام الآمدي (٥٢/٢). قال الغزالي: «مسألة: الذين اتفقوا على أن النهي عن التصرفات لا يدل على فسادها، اختلفوا في أنه هل يدل على صحتها؟ فنقل أبو زيد عن محمد بن الحسن وأبي حنيفة أنه يدل على الصحة». وكان الأولى بالشارح أن يبين في مواطن الإجمال. وانظر رأي الصاحبين في أصول السرخسي (٨٥/١).

(٣) حكاه الغزالي في المستصفى (٨٠/١) وتبعه الشارح. والمذهب عند الحنفية خلاف ذلك. قال السرخسي رحمه الله: «فإن الزنا وشرب الخمر حرام لعينه، غير مشروع أصلا». راجع أصول السرخسي (٨١/١، ٩٢). والتقرير والتحبير (٣٣٥/١). وفواتح الرحموت (٤٠٥/١).

(٤) راجع هذا التقرير في المستصفى (٢٨/٢). وأصول السرخسي (٨٥/١ - ٨٨).

ونحن الآن نرجع مآل الكلام إلى القول [في أن][1] النهي [هل][2] يدل على الفساد؟

الشرح

والشرع قد تصرف في **(٣٩/ب)** الأسماء، فيكون اسم البيع للبيع الشرعي. وهذا كما قررناه أولاً(٣)، لأنه يجب فهم مدلول الأسماء، ثم ينسب إليها الأمر والنهي، ولا تتغير النسبة بالنظر إلى تعلق الأمر والنهي(٤).

قالوا: وإذا كان كذلك، صار معنى الكلام: نهيتكم عن البيع الشرعي، والبيع الشرعي هو المستجمع لشرائط الصحة. وإذا كان كذلك، تعذر فساده والنهي عنه، ولزم من ذلك أن يكون الكلام مؤوَّلاً ولا منصرفا إلى جهة غير جهة البيع(٥). وهذا باطل قطعا، فإنه صرف اللفظ عن مدلوله، ورده إلى جهة غير مذكورة، مع ادعاء أن هذا ظاهر اللفظ، وهذا محال. فيجب تنزيل اللفظ على ظاهره إلا أن يدل دليل على خلافه(٦). هذا هو طريق التحقيق في مقتضى العقل واللغة والشرع(٧). والله المستعان.

قال الإمام: **(فهذا تمام المقصود في المقدمة الموعودة، [والآن يرجع بنا الكلام](٨) إلى القول في أن النهي عن الشيء يدل على الفساد)** إلى قوله

التعليق

[١] في خ: بأن.

[٢] ساقطة من خ.

(٣) راجع ص: ٥٢١ هامش: ١ من هذا الجزء.

(٤) راجع: ص: ٦٣٠ من هذا الجزء.

(٥) راجع هذا التقرير في المستصفى (٢/٢٩). وأصول السرخسي (١/٩١). وفواتح الرحموت (١/٤٠١).

(٦) راجع هذا الجواب في المستصفى (٢/٢٩). و ص: ٥٢٠ هامش: ٢من هذا الجزء.

(٧) قال الزنجاني رحمه الله: «واعلم أن هذا أصل عظم فيه اختلاف الفئتين، وطال فيه نظر الفريقين. وهو على التحقيق نزاع لفظي ومراء جدلي». انظر تخريج الفروع على الأصول: ١٦٨.

(٨) في البرهان: ونحن الآن نرجع مآل الكلام.

أما من صار من المعتزلة والفقهاء، إلى أن صيغة النهي لا [تدل][١] على الفساد - فمتعلقهم إجزاء الصلاة في [الدار][٢] المغصوبة. وفيما قدمناه الآن مقنع في درء هذا الكلام.

فنقول: ما صح النهي عنه مقصوداً في غرض [النهي][٣]، فهم لا يخلون فيه: إما أن يقولوا: النهي لا يقتضي التحريم، أو يسلموا اقتضاءه له. فإن زعموا أنه لا يقتضيه، أثبتنا ذلك عليهم بما أثبتنا به اقتضاء صيغة الأمر الطلب الجازم. على أن النهي لو تقيد بالتحريم،

الشرح

(**[وهذا]**(٤) **بلاغ كامل**)(٥). قال الشيخ: ينبغي أن يفهم معنى الفساد والصحة أولاً، ثم ينظر في النهي، هل يتضمن الفساد أم لا؟ فيعبر عن الصحيح: بما أثمر الثمرة المقصودة منه(٦)، ويعبر بالفساد: عما تخلفت عنه ثمرته(٧). والفاسد مرادف للباطل عندنا(٨). وعند أبي حنيفة الفاسد: عبارة عن الممنوع بوصفه، المشروع بأصله، كصوم يوم النحر، والباطل: عبارة عما لم يشرع أصله(٩). ورتب على ذلك أن البيع الفاسد ينقل الملك نقلا خبيثاً مستحقا للنقض،

التعليق

[١] في خ: يدل.

[٢] في خ: الأرض.

[٣] في خ: الأمر.

(٤) في البرهان: وفي هذا.

(٥) انظر البرهان (١/٢٩٢س: ٩ - ص: ٢٩٣س: أخير).

(٦) راجع معنى الصحة ص: ٧٠٥ هامش: ٢ من هذا الجزء.

(٧) راجع معنى الفساد والبطلان في المستصفى (١/٩٥). وإحكام الآمدي (١/١٠١). وشرح تنقيح الفصول: ١٨٣. وشرح الأسنوي (١/٥٩). وشرح الكوكب المنير (١/٤٧٣). ونزهة الخاطر (١/١٦٨).

(٨) راجع ص: ٧٩٧ هامش: ٣.

(٩) راجع ص: ٧٩٧ هامش: ٣.

فهو عند هؤلاء لا يتضمن الفساد، ومنع الإجزاء، فلا معنى لربط (٥٧/ب) الأمر بالمنع، والتسليم في ذلك. فإذا تبين أن المنهي عنه محرم في مقصود الآمر، فيستحيل أن يكون موافقاً [للأمر][١]. والمعني بالفاسد: ما يقع حائداً عن موجب الامتثال، على ما سنذكر حد الصحيح والفاسد؛ فإذاً النهي الخاص المختص بغرض الآمر، يتضمن فساد المنهي عنه، واستمرار الأمر بعده.

الشرح

بخلاف بيع الخمر، فإنه لا يفيد [شيئا](٢) أصلا، وكذلك بيع الخمر، بخلاف الربا، فإنه قال: يصح إذا سقطت الزيادة(٣). وكذلك البيع بشرط خيار طويل يزيد عنده ثلاثة أيام. قال: إذا أسقط اليوم الرابع قبل حلوله، صح البيع(٤).

فإذا تبين ذلك، فقد اختلف الناس في النهي، هل يدل على الفساد وتخلف الثمرات أم لا؟ فقال قائلون: إنه يدل(٥). وقال آخرون: لا يدل(٦). وفرق آخرون بين ما نهي عنه لعينه أو لوصفه(٧).

التعليق

[١] في خ: لأمره.

(٢) غير واضحة في ت.

(٣) راجع ص: ٧٩٧ هامش: ٣، و ص: ٧٩٩ هامش: ٣.

(٤) راجع فتح القدير (٣/٣٠٤). وبداية المجتهد (٢/١٧٥). والمغني (٣/٥٨٥).

(٥) وهو قول الجمهور. راجع ص: ٨٠٢ هامش: ١ من هذا الجزء.

(٦) وهو مختار الإمام والغزالي وكثير من الحنفية وبعض المعتزلة. انظر مراجع ص: ٨٠٢ هامش: ١.

(٧) نقله ابن برهان عن الشافعي. ونقل الأسنوي أنه اختيار الفخر الرازي في «المعالم». انظر الوصول لابن برهان (١/١٨٧). والتمهيد للأسنوي: ٢٩٣. وانظر الرسالة للشافعي: ٣٥٣ - ٣٥٥. وهناك قول رابع: وهو أن النهي يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات. وهو لأبي الحسين البصري في المعتمد (١/١٧١). ونقله عنه ابن برهان في الوصول (١/١٨٧).

والصلاة في الدار المغصوبة، قد تقرر أمرها، ووضح انفصال مسألتنا عنها، وفي هذا بلاغ كامل.

الشرح

والصحيح عندنا التفصيل. وهو أن ينظر إلى ثمرة السبب ومقصوده، هل ثمرته الثواب؟ [أو][1] [المدح][2] شرعا؟ أو براءة الذمة وسقوط القضاء؟ أو ثمرته ترجع إلى حصول أملاك، واستباحة فروج، وما يرجع إلى فوائد العقود؟ فإن كانت الثمرة من الجنس الأول، فالنهي يقتضي تخلفها، فينبغي أن يقتضي فسادا، إذ لا يصلح أن يكون الفعل حراما طاعة، [أو][3] منهيا عنه امتثالا، أو مذموما على فعله ممدوحا، أو معاقبا عليه مثابا، هذا متناقض لا إشكال فيه، فيكون النهي في هذا الصنف يدل على الفساد إلا أن يتبين انصراف النهي عن ذات العمل ووصفه إلى أمر يجاوره ويلازمه، فلا يقتضي ذلك فسادا، لكون العمل على الحقيقة غير منهي عنه[4].

وأما ما يتعلق بالعقود (٤٠/أ)، فهذا محل غامض. وقد صار كثير من المتكلمين والفقهاء إلى أنه لا يدل على الفساد[5]، وقالوا: تخلف الثمرات عند كون الفعل منهيا عنه، إما أن يكون لتناقض من جهة العقل، [أو من جهة اللغة،

التعليق

(١) حرف «أو» ساقط من ت، م.

(٢) في م: المديح.

(٣) في م: ومنهيا.

(٤) يلاحظ هنا أن الشارح اختار التفصيل في العبادات، فيكون النهي فيها يدل على الفساد، إذا تبين انصرافه عن ذات العمل ووصفه. أما إذا تبين انصراف النهي إلى وصف مجاور، فلا يقتضي ذلك فساد المنهي عنه. وقوله: يجاوره ويلازمه، غير مستقيم لأن المجاورة غير الملازمة.

(٥) وهو مذهب أبي الحسين البصري. كما نقلنا عنه. وهو اختيار الفخر الرازي في المحصول (٤٨٦/٢/١). وكذلك أتباعه ومنهم صاحب «الحاصل». كما نقله الأسنوي في نهاية السول (٥٤/٢). وهو اختيار الغزالي في المستصفى (٢٥/٢).

أو من جهة تقدير (٦٨/ب) الشريعة. لا يصح أن يقال يتناقض من جهة العقل][1] أن يكون البيع إذا وقع منهيا عنه [مفيدا][2] للملك، فإنه يجوز من جهة العقل أن نقول: هذا البيع محرم لعينه، ولكن إذا وقع أفاد الملك للفريقين.

وكذلك نقول: يُنهى الأب أن يطأ جارية الابن، ولكنه إن وطئ واستولد [تم][3] الملك، والتحق الولد. فليس في ذلك مناقضة عقلية[4]. وكذلك لا يتناقض من جهة اللغة، فإنه يصح للعربي أن يقول مثل ذلك[5]. على أن الأحكام الشرعية لا تترتب على اللسان ولابد، وإنما هذه أمور ترجع إلى وضع الشرع، فله وضعها كيف يشاء. فإن كان يقضي فساداً، فلابد [و][6] أن يسند هذا إلى الشرع، وإذا ورد الشرع به، تُلقي بالقبول. وذلك إما أن يكون نقلا صريحا أو استنباطا. أما الإجماع فمفقود[7]، والنقل الصريح: إما تواترا أو آحادا، ولم يثبت شيء من ذلك[8]. فلزم منع الإطلاق بأن النهي يدل على الفساد في هذه الأسباب. وهذا كلام قوي[9]، والإمام لم يدل على ذلك، ولم يتعرض لما قررناه. وإنما قال: (**نحن إنما نعني بالفساد: الحيد عن سنن**

التعليق

(١) ما بين [ ] ياقط من م.

(٢) في م، ت: مقيدا.

(٣) في ت: ثم.

(٤) راجع هذا التقرير في المستصفى (٢/٢٥). وإحكام الآمدي (٢/٤٩).

(٥) قاله الغزالي في المستصفى (٢/٢٦).

(٦) حرف «الواو» ساقط من م.

(٧) وعند الجمهور موجود. راجع أدلة الجمهور في مراجع ص: ٨٠٢ هامش: ١.

(٨) قول الشارح: أو آحادا ولم يثبت شيء من ذلك، غير مسلم، بل عمدة ما استدل به الجمهور، وقدمه بعضهم، هو قوله ﷺ: «من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد». أخرجه مسلم بهذا اللفظ. واتفقا على إخراجه بلفظ: «من أحدث في أمرنا هذا..» راجع صحيح البخاري مع الفتح (٥/٣٠١). وصحيح مسلم بشرح النووي (١٢/١٦). وانظر: التبصرة للشيرازي: ١٠١. وشرح الكوكب المنير (٣/٨٧).

(٩) والأقوى منه ما ذهب إليه الجمهور.

الامتثال)[1]. وهذا كلام ضعيف، لأن هذا لا يطرد في العقود المشروعة على جهة الإذن دون الطلب، كالبيع والإجارة وغيرهما[2].

وإذا كان هو إنما يريد بالفساد تحقيق المخالفة، وخروج الفعل عن كونه امتثالا، لم ينازع فيه، ولكن لا يحصل منه غرضه في كل الأبواب[3]. فإن هذا إنما يجري في العبادات دون المعاملات. [وهو][4] [سيتكلم][5] بعدُ على أن البيع الفاسد لا ينقل الملك، ويحيل الدليل [على][6] هذا المكان[7]. وهذا لا ينتفع به على حال.

وإذ تحقق ما قلناه، فالصحيح من مذهب مالك أن النهي يدل على الفساد[8]. وتقريره هو أن هذه العقود ورد الشرع بها تحصيلا لمصالح الخلق منها، لما علم في ذلك من لطف واستصلاح. فإذا ورد النهي عنها، فقد منع من الإقدام عليها، فقد علم أن لا مصلحة له فيها، أو مفسدتها [تربو][9] على مصلحتها. فلو أفادت المقصود عند الإقدام عليها، كان ذلك محركا للنفوس لتعاطيها، ومفسدتها الراجحة تمنع من الإقدام عليها، فيتناقض من قبل الشارع

التعليق

(١) بمعناه في البرهان (١/٢٩٣س: ٩).

(٢) وسائر العقود المباحة.

(٣) يريد: وإن تأتّى للإمام في كون المنهي عنه يقتضي الفساد وتحقق المخالفة، وخروجه عن كونه امتثالا في صور متعددة، كالطلاق في الحيض، فلا يتأتى له ذلك في جميع الصور. وإنما يجري ما ذكره في العبادات دون المعاملات.

(٤) ساقط من م.

(٥) في ت، م: سنتكلم. والمثبت هو الصحيح.

(٦) ساقط من ت، م. والسياق يقتضيه.

(٧) راجع البرهان (١/٥٦٠س: ٥).

(٨) حكاه الباجي في الإحكام: ٢٢٨. والقرافي في شرح تنقيح الفصول: ٧٧. وهو قول الجمهور. راجع ص: ٨٠٢ هامش: ١.

(٩) في ت، م: تربى. والصواب ما أثبتناه. لأنه من ربا يربو ربوا. وانظر في أحكام الناقص: شرح ابن عقيل (٢/٦٣٥).

الصارف والباعث، وحِكَمُ الشرع على خلاف ذلك[1]. قال المغيرة[2] من أصحاب مالك في النكاح الفاسد: إنه لا يحل المبتوتة، قال: ولا يكون ما حرم الله تعالى طريقا إلى ما أحل[3]. يشير إلى ما قررناه.

ويظهر من كلام الشافعي أنه سلك بالعقود مسلك العبادات[4]. ولهذا إنما تفيد إذا جرت على وفق الشرع، نظراً إلى ما تمهد فيها من الشروط، وقيدت به من القيود، ومنع الخلق من كثير مما يرضون به، فلما تمهدت هذا التمهيد، أشبهت العبادات، فيكون انتقال الأملاك متوقفا على جريان عقود مشروعة. ولهذا منع من انعقاد النكاح بلفظ (٤٠/ب) الهبة، إلى غير ذلك من مسائله[5]. ولقد بنى على هذا أنه عَدَّ أبواب الخيار والأجل من الرخص[6].

فإذا تحقق ذلك، فكلام الإمام خارج عن كلام الفريقين، لأنه عمم القول بأن النهي يدل على الفساد، وخصص الدليل بكون المنهي عنه لا يكون امتثالا. وهذا إنما يجري في العبادات دون المعاملات[7].

التعليق

(١) راجع مثل هذا التقرير في: الوصول لابن برهان (١٨٨/١). وإحكام الآمدي (٤٩/٢).

(٢) هو المغيرة بن عبد الرحمن بن الحارث بن عبد الله بن أبي ربيعة المخزومي، سمع أباه وجماعة منهم هشام بن عروة ومالك وأبي الزناد. كان فقيه المدينة بعد مالك. له كتب فقه قليلة في أيدي الناس. توفي سنة (١٨٩) هـ. راجع ترجمته في الانتقاء: ٥٣. وسير أعلام النبلاء (١٦٦/٨). والديباج: ٣٤٧. وشجرة النور: ٥٦.

(٣) وهو مذهب مالك وابن القاسم. وخالفهما الشافعي وأبو حنيفة فقالا: يحل الوطء وإن وقع في عقد فاسد. راجع بداية المجتهد (٧٢/٢). والمغني (٦٤٦/٦). والقواعد والفوائد: ١١٤. والمذهب عند الحنفية يجب أن يكون النكاح صحيحا. راجع فتح القدير (١٧٨/٤).

(٤) انظر الرسالة: ٣٥٥. وتخريج الفروع للزنجاني: ٣٨.

(٥) راجع بداية المجتهد (٤/٢). وفتح القدير (١٩٣/٣).

(٦) راجع بداية المجتهد (١٧٥/٢). والمغني (٥٨٦/٥). وفتح القدير (٣٠٠/٦).

(٧) راجع ص: ٨٠٨ هامش: ٣ من هذا الجزء.

مسألة:

مما يتعلق بالمناهي الرد على الكعبي في مصيره إلى أنه لا مباح في الشريعة. وبنى ذلك على أن كل فعل يشار إليه، فهو في عينه ترك لمحظور، وترك المحظور واجب؛ فلا شيء على هذا إلا ويقع واجباً، من جهة وقوعه تركاً لمحظور. وإن قيل: تارك الزنا بالقعود، كتاركه بالقيام؛ فليس يمتنع فرض واجب غير معين من أشياء، وتعيينه إلى خيرة المخاطب.

وسبيل مكالمته ينبني على ما تنجز الفراغ منه الآن، وقد مضى في الأوامر؛ إذ تكلمنا في أن الأمر بالشيء، لا يكون نهياً عن أضداد المأمور به، بما يكشف المقصود في ذلك.

الشرح

قال الإمام: (**مسألة: مما يتعلق بالمناهي** (٦٩/أ) **الرد على الكعبي في مصيره إلى أنه لا مباح في الشريعة**) إلى آخر المسألة[١]. قال الشيخ: ما ذهب إليه الكعبي من أنه لا مباح في الشريعة، له مأخذان:

أحدهما ـ وهو الصحيح عنده ـ أن المباح مأمور به، ولكنه دون الندب، كما أن المندوب مأمور به، ولكنه دون الواجب[٢]. وهذا بناه على أن المباح حسن، ويصح أن يطلبه الطالب [لحسنه][٣]. هذا هو الطريق الذي اعتمده الكعبي في الفتوى. وهذا الذي قاله غير معقول، فإن هذا المطلوب: إما أن يترجح فعله على تركه، أو لا يترجح، فإن لم يترجح، فهو المباح بعينه، وإن ترجح، فلا يخلو: أن يلحق الذم بتركه على وجه ما أو لا يلحق، فإن لحق الذم

التعليق

(١) انظر البرهان (١/٢٩٤س: ١ ـ ص: ٢٩٥س: ٨).

(٢) حكاه الغزالي في المستصفى (١/٧٤).

(٣) في م: بحسنه.

وحاصل القول في هذه المسالك رد الأمر إلى القصد. والغرض من النهي عن الزنا، ألا يكون الزنا، لا أن يكون ضد من أضداده. فالمباحات مقصودة منتحاة بقصد الإباحة، وليست مقصودة بالإيجاب. وما عندنا أن الكعبي (٥٨/أ) ينكر ذلك. ونحن لا ننكر أن المباحات تقع ذرائع إلى الانكفاف عن المحظورات.

الشرح

بتركه على وجه ما، فهو الواجب، وإلا فهو المندوب. ومن تخيل مرتبة في الطلب بعد هاتين، فلا عقل له بوجه[١].

وأما الطريق الثاني ـ وهو أن المباح يقع تركا لمحظور، فيقع من هذه الجهة واجبا[٢]. فهذا يمنع من أن يكون التخيير ثابتا في الشرع على حال، وهو فاسد لأدلة:

أحدها ـ أنه يفضي إلى تناقض، فإنه قد يترك بالفعل واجبا وحراما، فليكن حراما واجبا، ويمنع أيضاً من إثبات المندوب والمكروه، فترجع الأحكام إلى قسمين، ثم يتأتى التناقض في القسمين، فإذا تعاطى محرما، فقد ينكف به عن حرام آخر، فليكن واجبا من جهة انكفافه به عن محرم، وليكن حراما. وكذلك يقال في الواجب، فإنه قد يترك بفعله واجبا[٣].

التعليق

(١) حاصل هذا الجواب التمسك بالإجماع، فإن الأمة أجمعت على أن الأحكام الشرعية تنقسم إلى الوجوب والندب والإباحة والتحريم والكراهة. فمنكر ذلك يكون خارقا للإجماع. وانظر في الرد على الكعبي: إحكام الباجي: ص: ١٩٣. والوصول لابن برهان (١٦٧/١). وإحكام الآمدي (٩٥/١). وشرح العضد (٦/٢). والمسودة: ٦٥. والموافقات (١٢٤/١). وشرح الأسنوي (١١٣/١). وشرح المحلي على جمع الجوامع (١٧٢/١). وفواتح الرحموت (١١٣/١). ونزهة الخاطر (١٢١/١).

(٢) راجع تقرير هذا المأخذ في المراجع السابقة.

(٣) راجع هذا الجواب في المستصفى (٧٤/١). والمراجع السابقة.

والذي يوضح ما نحاول: أن الزنا محظور لنفسه، وهو ترك للقتل، فليكن محظوراً من حيث إنه زنا، واجباً من حيث إنه ترك للقتل. ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي، فليس على بصيرة في وضع الشريعة، ثم إنكار الإباحة هجوم عظيم على الإجماع؛ فإن الكعبي ورهطه مسبوقون بإجماع الأمة على الإباحة، ووجهه ما ذكرناه آنفا.

الشرح

وأيضاً فإن هذا مخالف لإجماع الأمة[1]، فإن المباحات مقصودة منتحاة [بقصد][2] الإباحة، وليست مقصودة بإيجاب[3]. وما قررناه في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة من الالتفات إلى المقاصد يبين هذا كله[4]. فلا ينبغي أن تقع الغفلة عن مقصد الطالبين في مطالبتهم.

التعليق

(١) وأوّل الكعبي الإجماع بأنه إجماع على وجود المباح، باعتبار الفعل في ذاته، من غير نظر إلى ما يستلزمه من ترك الحرام، أما ما يلزم عن الفعل من ترك الحرام، فلا إجماع فيه. قال المحققون: لا مخلص من هذا الإشكال إلا منع كون ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ومنع أيضاً تسليم أن الأمر بالشيء نهي عن ضده. راجع في هذا التقرير: الوصول لابن برهان (١٦٩/١). وإحكام الآمدي (٩٥/١). وشرح العضد (٦/٢). والمسودة: ٦٥. ومجموع الفتاوى (٥٣٠/١٠). والموافقات (١٢٦/١).

(٢) في ت، م: فقصد. ولعل الصحيح ما أثبتناه.

(٣) قال الشاطبي رحمه الله: «فالحاصل أن الشارع لا قصد له في فعل المباح دون تركه، ولا في تركه دون فعله، بل قصده جعله لخيرة المكلف. فما كان من المكلف فعل أو ترك، فذلك قصد الشارع بالنسبة إليه. فصار الفعل والترك بالنسبة إلى المكلف كخصال الكفارة، أيهما فعل فهو قصد الشارع، لا أن للشارع قصدا في الفعل بخصوصه، ولا في الترك بخصوصه». اهـ. من الموافقات (١٢٥/١وما بعدها).

(٤) راجع ص: ٧٩١ من هذا الجزء.

مسألة:

المكروه لا يدخل تحت الأمر المطلق عند المحققين، وإن لم يكن محرماً. وسيأتي الكلام على معنى نهي الكراهية.

وذهب ذاهبون من الفقهاء [إلى][1] أنه داخل تحت الأمر.

والدليل على ما ارتضاه المحققون: أن الأمر طلب واقتضاء، والمكروه ليس مطلوباً، ولا مقتضى، فكيف يقع امتثالاً للاقتضاء؟ مع تحقق المنع عنه، فضلاً عن الاقتضاء، والمباح لا يقع مأموراً به، لأن من حقيقته التخير فيه. فإذا لم يدخل المباح تحت الأمر، فكيف يندرج تحت قضيته المزجور عنه؟

الشرح

قال الإمام: (**مسألة: المكروه لا يدخل تحت الأمر المطلق عند المحققين**) إلى آخر المسألة[2]. قال الشيخ: الأمر على ما ذكره الإمام من حيث أن المكروه مطلوب تركه، فكيف يندرج تحت الأمر الذي هو طلب الفعل؟ والجمع بين طلب الفعل وطلب الترك في فعل واحد من وجه واحد متناقض[3].

فإذا تحقق ذلك، وجب أن يكون المأمور بفعلٍ إذا فعله على وجه، كَرِه الشرع إيقاعه عليه ألاَّ يكون ذلك الفعل امتثالا، ولا يكون الفاعل ممتثلا[4]. هذا

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) انظر البرهان (١/٢٩٥س: ٩ - ص: ٢٩٨س: ٨).

(٣) راجع المسألة في المستصفى (١/٩٧). والمسودة: ٥١. والقواعد والفوائد: ١٠٧. وشرح الكوكب المنير (١/٤١٥). وشرح المحلي على جمع الجوامع (١/١٩٩). وتقرير الشربيني على حاشية البناني (١/١٩٩).

(٤) ومثلوا له بالصلاة في الأوقات المكروهة. وانظر خلاف العلماء في ذلك بداية المجتهد (١/٨١). والمستصفى (١/٨٠).

وهذه المسألة مثَّلها الأئمة بالترتيب في الوضوء، وقالوا: الأمر بالوضوء عند القيام جازم، محمول على الإيجاب والاقتضاء [البات][1]، والوضوء المنكس عند من لا يرى الترتيب مستحقاً مكروه؛ فلا يدخل تحت مقتضى الأمر، فيبقى الأمر متوجهاً إلى وقوع امتثال مقتضى [مطلوب][2]. (٥٨/ب) هذا منتهى كلام الأصحاب في ذلك.

والذي أراه أن ما ذكروه إن لم يصدر عن رأي مخمر، فلا حاصل له، وإن صدر هذا القول عن ذي بصيرة، فهو تلبيس. ووجه الكشف فيه: أنا لا ننكر وقوع الشيء، مجزيا مسقطا فرض الامتثال المحتوم، وإن كان وقوعه على حكم الكراهية. ومن تتبع قواعد الشريعة

الشرح

لا إشكال فيه. وينعطف من كراهية (٤١/أ) الإيقاع على هذا الوجه قيد على الأمر المطلق. وهذا بمثابة ما مثله في القسم الثاني في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة[3]. وكما قررناه فيما إذا أمر بالطواف ونهى عن إيقاعه مع الحدث[4]. وإذا تقرر أن الوضوء المنكَّس مكروه عند الشرع، فلا يصح أن يكون مأموراً به بحال، ويكون قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾. الآية[5]، يتضمن وضوءاً ليس هو المنكَّس، فلا يبقى للآية محمل إلا الوضوء المرتب[6].

التعليق

[١] في خ: إثبات

[٢] في خ: مطلوباً.

(٣) انظر البرهان (٢٩٧/١س: أخير).

(٤) راجع ص: ٧٩٧ هامش: ١ من هذا الجزء.

(٥) الآية (٦) من سورة المائدة.

(٦) إذ المأمور به إيجاده، والمنهي عنه مطلوب إعدامه. راجع القواعد والفوائد: ١٠٧. وشرح الكوكب المنير (٤١٦/١). والمسودة: ٥١. وانظر الخلاف في مسألة ترتيب أفعال الوضوء: بداية المجتهد (١٣/١). والمغني (١٣٦/١).

[ألفى][1] من ذلك أمثلة تفوق الحصر. فلا يمتنع إذاً اجتماع الإجزاء مع الحكم بالكراهية. وإن ادعى من يرى الترتيب واجباً أن المكروه ليس بامتثال، وملابسه ليس ممتثلاً، فنتيجة كلامه أن الأمر الجازم باقٍ بعد الوضوء المنكس. وإذا كان كذلك، فالترتيب بحكم الخطاب والإيجاب مستحق.

فإذا استثمر اللبيب هذا الكلام، كان مغزاه إثبات وجوب الشيء من حيث ثبت على مذهب الخصم كراهيته. وهذا من فن العبث. وكيف يطمع المحصل في إفضاء هذا الكلام إلى التحقيق، مع اعترافه بأن المكروه لا يمتنع أن يقع امتثالاً؟

الشرح

وقول الإمام: (**إنه لا يمتنع الإجزاء مع الحكم بالكراهة، ومن تتبع قواعد الشريعة ألفى من ذلك أمثلة تفوق الحصر**)(٢). وليس الأمر على ما قاله بوجه(٣). بل يستحيل أن يكون المكروه طاعة على حال(٤). فكيف يصح اجتماع الحكمين وهما متضادان(٥)؟ نعم، إن تعددت الوجوه، أمكن ذلك. كما قررناه

التعليق

[١] في خ: ألفا.

(٢) انظر البرهان (١/٢٩٧س: ٢ ـ ٤).

(٣) لكن الإمام يتكلم في الإجزاء، لا في الصحة، وإن كان الإجزاء شديد الالتباس بالصحة. قال القرافي: «إن العقود توصف بالصحة، ولا توصف بالإجزاء، وكذلك النوافل من العبادات توصف بالصحة دون الإجزاء. وإنما يوصف بالإجزاء ما هو واجب». راجع شرح تنقيح الفصول: ٧٧، ٧٨. وشرح الأسنوي (١/٦١). وشرح الكوكب المنير (١/٤٦٨).

(٤) قال المحلي: «وقيل إنها على كراهة التنزيه صحيحة، يتناولها الأمر، فيثاب عليها. والنهي عنها راجع إلى أمر خارج». راجع شرح المحلي على جمع الجوامع وحاشية البناني (١/٢٠٠).

(٥) راجع تقرير الشربيني على حاشية البناني (١/١٩٨).

فإذا بلغت المباحثة منتهاها، فالوجه عندي في هذه المسألة ردها إلى مأخذ الكلام في الصلاة في الدار المغصوبة. فليفرض الأمر مطلقاً عاماً شاملاً للمنكس والمرتب. وإن لم يظهر في الآية ما يشعر بالترتيب، لم يحمل نهي الكراهية عند القائل به على كراهة لا تتعرض لمقصود الأمر، وإنما تتلقى من مأخذ آخر. وقد تقرر هذا الفن مردداً في مسائل.

الشرح

في الوجوب والتحريم في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة[1].

والسر في ذلك (٦٩/ب) أن الأحكام الخمسة متضادة، لا يصح اجتماعها، ولا اجتماع اثنين منها بحال. نعم، إن تعددت الجهات، وأمكن الفصل، صح التعدد. ومسألة الوضوء المنكس لم يكن [مكروها][2] من جهة كونه تنكيسا، وإنما كانت الكراهة بالنظر إلى مخالفة السلف الصالح، لا من جهة خصوصية التنكيس[3]. فليفرض الأمر الأول[4] عاما شاملا للمنكس والمرتب، من غير تعرض [لصفة][5] مخصوصة. كما قلنا في الصلاة في الأرض المغصوبة[6]. فإنه لم يتعرض لمكان مخصوص [لما كان][7] الأمر

التعليق

(١) راجع ص: ٧٩١ هامش: ٥من هذا الجزء.

(٢) في ت: لم يكن هذه.

(٣) قاله الإمام في البرهان (٢٩٨/١س: ٦). والأولى أن يقول: لم يرو عنه عليه السلام أنه توضأ على غير ترتيب. وراجع المسألة في: بداية المجتهد (١٣/١). والمغني (١٣٦/١).

(٤) يريد الأمر في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ..﴾ الآية (٦) من سورة المائدة.

(٥) في ت، م: لصيغة.

(٦) راجع ص: ٧٩٢ هامش: ٤ من هذا الجزء.

(٧) في ت، م: لمكان.

ثم الذي حمل من لا يشترط الترتيب على تسليم الكراهية، وقوع الوضوء على خلاف ما عرف (٥٩/أ) وألف من عادة السلف الصالح، [ﷺ][١]، أو وقوعه على وجه يخالف في صحته طوائف من حملة الشريعة، من غير عذر ولا عسر في ارتياد الموافقة.

مسألة:

من توسط أرضاً مغصوبة على علم، فهو متعدٍّ، مأمور بالخروج عن الأرض المغصوبة.

ثم الذي ذهب إليه أئمتنا أجمعون: أنه إذا استفتح الخروج، واشتد في أقرب المسالك، وأخذ فيه على مبلغ الجهد، فليس هو ـ مع التشمير واجتناب التقصير ـ ملابساً عدوانا، بل هو منسلك في سبيل الامتثال.

الشرح

مرسلا في تناول الصلاة، وقعت في تلك البقعة أو غيرها، ثم نهى عن غصبٍ، لا باعتبار صلاة ولا غيرها(٢). كذلك أمر بالوضوء، ونهى عن مخالفة السلف الصالح، أو نهى عن (**وقوع العمل على وجه يخالف في صحته جماعة من حملة الشريعة، من غير عسر ولا عذر في ارتياد الموافقة**)(٣). وهذا كلام واضح.

قال الإمام: (**مسألة**: من توسط أرضا مغصوبة على علم، **فهو متعدٍّ، مأمور بالخروج**) إلى قوله (**[وكذلك]**(٤) **الذاهب إلى صوب الخروج ممتثل من وجه، عاصٍ [ببقائه]**(٥) **من وجه**)(٦). قال الشيخ: ما ذكره الإمام صحيح(٧)،

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) راجع ص: ٧٩٤ هامش: ٢ من هذا الجزء.

(٣) قاله الإمام في البرهان (٢٩٨/١س: ٦ ـ ٨).

(٤) في البرهان: فكذلك.

(٥) في البرهان: لبقائه.

(٦) راجع البرهان (٢٩٨/١س: ٩ ـ ص: ٣٠١س: ١٠).

(٧) راجع المسألة في: المستصفى (٨٨/١وما بعدها). والوصول لابن برهان (١٩٦/١).=

وقال أبو هاشم: هو إلى الانفصال عاصٍ. وقد عظم [النكرة][١] عليه، من جهة أن من فيه الكلام ليس يألو جهداً في الامتثال، فإذا كانت حركاته امتثالاً، استحال أن تكون محتسبة عليه عدواناً.

وهذا المسلك ناءٍ عن طريق القول في الصلاة في الدار المغصوبة؛ فإن العدوان في تلك المسألة غير مختص بالصلاة وحكمها؛ فانفصل غرض الصلاة عن مقتضى النهي عن الغصب، كما سبق مقررا. والأمر بالخروج فيما نحن فيه مدفوعون إليه، مماس للعدوان على حكم المضادة؛ فكان الحكم للخارج بملابسة الامتثال في جهة ترك العدوان مناقضا لاستصحاب حكم العدوان عليه، وهذا يلزم أبا هاشم جداً، من حيث إنه جعل أكوان الغاصب خارجة عن وقوعها طاعة في جهة الصلاة، ورأى تقرير ذلك مناقضاً، فكيف يحكم على الخارج (٥٩/ب) بالامتثال مع استمرار حكم العدوان عليه؟

الشرح

وإذا تحقق الامتثال من كل وجه، استحالت المعصية. ولله حكم على هذا المتوسط، فإذا أمره بالخروج، وحرَّم عليه المكث، ولم يتوجه واجب آخر، وفعل ما طلب منه من كل وجه، فكيف يتصور أن يكون عاصيا؟ وذهاب أبي هاشم إلى (أنه إلى الانفصال عاص)(٢). وهو مقتضى قواعده الفاسدة، إذ التصرف في ملك الغير بغير إذنه قبيح، [والقبيح](٣) لا يصح أن يكون مطلوبا.

التعليق

= وشرح العضد (٢/٤). والمسودة: ٨٥. وشرح المحلي على جمع الجوامع (٢٠٣/١). وشرح الكوكب المنير (٣٩٨/١). وفواتح الرحموت (١١٠/١).

[١] في خ: النكير.

(٢) حكاه عنه الإمام في البرهان (٢٩٩/١س: ٣). والغزالي في المستصفى (٨٩/١). وابن برهان في الوصول (١٩٦/١).

(٣) في ت: والقبح.

والذي هو الحق عندي أن القول في ذلك معروض على مسألة من أحكام المظالم: وهو أن من غصب مالاً وغاب به، ثم ندم على ما تقدم، وثاب واسترجع، وآب وأتى بتوبته على شرطها، فالذي ذهب

الشرح

ولكن أوقعه في ذلك أمر عظيم[(١)]، وهو تكليف ما لا يطاق، فإنه قال: لو خرج عصى، وحرم عليه الشيء وضده جميعا[(٢)]. وهذا أشد من القول في الصلاة في الدار المغصوبة. فإذا قلنا هناك: الواجب الصلاة، والمحرم الغصب. وههنا الواجب الخروج، وهو تصرف في مِلْك الغير، فكيف يصح أن **(٤١/ب)** يكون واجباً محرما؟ ونحن نقول: ليس التصرف في مِلْك الغير حراما لصفةٍ هو عليها، وإنما حرم بتحريم الشرع. وهذا التصرف واجب[(٣)]، فلا يصح أن يكون معصية، فيؤمر بالخروج، لأنه تقليل الضرر، وفي المكث تكثيره، وأيسر الضررين يصار إليه، فراراً من ضرر أشد منه[(٤)]. ولذلك أنه لو أكره على إتلاف ملك الغير، وجب أو جاز[(٥)].

وقول الإمام في الغاصب: **(إذا ندم وتاب، وأتى بتوبته على شرطها، فإن**

التعليق

(١) بناه ابن برهان على أصل آخر للمعتزلة فقال: «فإن مذهبهم أن الله تعالى يجب عليه أن يفعل بعباده ما هو الأصلح في الدين. ومن الأصلح أن لا يسد باب التوبة. وإذا توسط البقعة المغصوبة، لو قلنا إن توبته غير مقبولة، أفضى إلى سد باب التوبة، وذلك مستحيل على الله تعالى». انظر الوصول إلى الأصول (١/١٩٨).

(٢) حكاه عنه الغزالي في المستصفى (١/٨٩).

(٣) قال ابن برهان: «وأما وجه البناء على مذهب أهل السنة فإنهم يقولون: فإنا نتلقى الحل والإباحة والحظر والتحريم من الشرع. وقد أمر الشرع بالخروج. وأقل مراتب الأمر أن يكون محمولا على الإباحة. وفاعل الإباحة لا يعصي بذلك. وإذا كان متابعا أمر الشرع بالامتثال في الخروج، لم يوصف بالاعتداء..» راجع الوصول إلى الأصول (١/١٩٨).

(٤) أفاده الغزالي في المستصفى (١/١٩٨).

(٥) أي الإتلاف، لإن إفساد مال الغير ليس حراما لعينه. قاله الغزالي في المستصفى (١/٨٩).

ما يتعلق بحق الله تعالى يتنجز سقوطه، إما مقطوعا به على رأي، أو مظنونا على رأي)[1]. هذه المسألة تتعلق بالكلام على التوبة وأحكامها وهي كثيرة، وإنما نتكلم ههنا على حكم واحد، وهو كونها [مكفرة لما سبق من الذنوب. فا][2] لتوبة بهذا الاعتبار تنقسم قسمين: **أحدهما** ـ توبة عن الكفر. **والثاني** ـ توبة عن الذنوب سواه.

فأما التوبة عن الكفر، فمجمع على أنها تَجُبُّ ما قبلها، وهذا مقطوع به[3].

وأما التوبة [عما][4] سواه، فلا يخلو: إما أن تكون توبة عن قتل المؤمن متعمداً، أو غير ذلك، فإن كانت توبة عن القتل، فأكثر أهل العلم يقول: هي [مفيدة][5]. وذهب بعض العلماء إلى أن القاتل لا توبة له، وهو ضعيف[6]. وقد قال النبي ﷺ: «التوبة تجب ما قبلها»[7]. (٧٠/أ)

والقسم الثاني من هذا القسم: التوبة عن الذنوب سوى القتل، فقد قال قائلون: إنها تجب قطعاً، وقال آخرون: إنها تجب ظناً[8]. والصحيح عندنا

التعليق

(١) انظر البرهان (١/٣٠٠س: ٢ ـ ٦).
(٢) ما بين [ ] غير واضح في م.
(٣) راجع الخلاف في ذلك: الإرشاد: ٤٠٨. وشرح الأصول الخمسة: ٧٩٨. ومجموع الفتاوى (١١/٧٠٠). والمسودة: ص: ٨٨.
(٤) في م: عن ما.
(٥) في ت: مقيدة. وفي م غير منقوطة.
(٦) راجع الخلاف في ذلك: شرح النووي على صحيح مسلم (١٧/٨٢). ومجموع الفتاوى (١٦/٢٥). وفتح الباري (٨/٤٩٦).
(٧) لم أجده بهذا اللفظ. والمحفوظ: «الإسلام يجب ما قبله». و«الهجرة تجب ما قبلها». راجع مسند الإمام أحمد (٤/١٩٩، ٢٠٤، ٢٠٥). وذكره بهذا اللفظ ابن الأثير في كتابه «النهاية في غريب الحديث» (١/٢٣٤).
(٨) راجع مجموع الفتاوى (١١/٦٦٣ ـ ٧٠٠). وفتح الباري (٨/٣٥٧). وشرح النووي على صحيح مسلم (٣/١١٢).

إليه المحصلون أن سقوط ما يتعلق بحق الله تعالى يتنجز: إما مقطوعاً به على رأي، وإما مظنوناً على رأي. وأما ما يتعلق بمظلمة الآدميين، فالتوبة لا تبرئ منه، ولست أعني به الغرم، وإنما أعني به الطلبة الحاقة في القيامة.

فأما المغارم فقد ثبتت من غير انتساب إلى المآثم، كالذي يجب على الطفل بسبب ما جنى [وأتلف][1].

الشرح

القطع بالمحو، ومستندنا انعقاد الإجماع على المحو، وإن اختلفوا في القطع والظن، فمن قال: إنها غير ماحية، فقد خرق الإجماع. وهذا سيأتي له مزيد تقرير في كتاب الإجماع، وفيه نبين أنه إذا اتفقت الأمة على قولين، لم يجز إحداث قول ثالث(٢).

فإن قيل: فبعض الأمة ظانة، فكيف ينتج القطع مستنداً إلى قولها، والقائل لم يقطع؟ قلنا: يلزم من هذا إذا اتفقت الأمة على قول مظنون، أن لا يكون حجة. وهذا يأتي تقريره(٣). ونحن إنما نختار أن الإجماع حجة على كل حال، فظن بعضهم لا يزيد على ظن جميعهم.

وأما قول الإمام: (**وأما ما يتعلق [بمطالبة]**(٤) **الآدمي، فالتوبة [لا تنجيه]**(٥)) إلى آخره(٦). فقد تقدم الكلام على ذلك(٧). وقول الإمام هو قول

التعليق

[١] في خ: وإن تلف.

(٢) راجع: (٢/٨٨٥) من الجزء الثاني.

(٣) راجع: (٢/٨٨٥) من الجزء الثاني.

(٤) في البرهان: بمظلة.

(٥) في المطبوع: لا تبرئ.

(٦) انظر البرهان (١/٣٠٠ س: ٦).

(٧) راجع: (٢/٨١٩) هامش: ٣. وانظر المسودة: ٨٦.

والسبب في بقاء المظلمة مع حقيقة الندم، وتصميم العزم على استفراغ كنه الوسع في محاولة الخروج عن حق الآدمي، أن الذي تورط فيما تندم عليه الآن، هو مضطر إلى الخروج كالمضطر إلى الميتة، فيحل له ذلك، كالميتة. ولا ينجيه الندم، ما لم يخرج عما خاض فيه.

فإذا وضح ذلك، انعطفنا على غرض المسألة قائلين: من تخطى أرضا مغصوبة نظر، فإن اعتمد ذلك متعديا، فهو مأمور بالخروج، وليس خارجا عن العدوان والمظلمة، لأنه كائن في البقعة المغصوبة، والمعصية مستمرة، وإن كان في حركاته في صوب الخروج ممتثلا للأمر، وهذا يلتفت إلى مسألة الصلاة في الدار المغصوبة، فإنها تقع امتثالا من وجه، وعصيانا واعتداء من وجه. فكذلك الذاهب (٦٠/أ) إلى صوب الخروج، ممتثل من وجه، عاص لبقائه من وجه.

الشرح

أبي هاشم حرفا حرفا، وهو يرى استمرار المعصية إلى وصول المال لربه، كما يرى أبو هاشم المعصية إلى انفصاله من البقعة المغصوبة. والرد عليه كالرد عليه[١].

وقوله: **(وهذا يلتفت [عليه][٢] الصلاة في الدار المغصوبة، وأنها تقع امتثالا من وجه، وغصباً واعتداء من وجه)**[٣]. فقد تقدم الكلام على الفرق بين المسألتين[٤]. ثم إن الإمام حكم بأن الأمر يتناول الصلاة، فهو مأمور بها على التحقيق، والنهي يتناول الغصب، وهو منهي عنه، وذلك (٤٢/أ) الكلام

التعليق

(١) راجع ص: ٨١٩ هامش: ٣. وانظر المسودة: ٨٦.

(٢) في م، والبرهان: إلى.

(٣) انظر البرهان (١/٣٠١س: ٧).

(٤) راجع ص: ٧٩٤ هامش: ٢ من هذا الجزء.

فإن قيل: إدامة حكم العصيان عليه يتلقى من ارتكابه نهيا، والإمكان معتبر في المنهيات، اعتباره في المأمورات. فكيف الوجه في إدامة معصيته في ما لا يدخل في وسعه الخلاص منه؟ قلنا: [تسببه][١] إلى ما تورط فيه آخرا سبب معصيته. فليس هو عندنا منهيا عن الكون في هذه الأرض، مع بذله المجهود في الخروج منها. ولكنه مرتبك في المعصية مع انقطاع تكليف النهي عنه. وهذا تمام البيان في ذلك.

ويظهر الغرض منه بمسألة ألقاها أبو هاشم [حارت][٢] فيها عقول الفقهاء. وأنا أذكرها وأوضح ما فيها. وهي: أن من توسط جمعاً

الشرح

صحيح، جارٍ على الأصول. وهذه المسألة [متتعددة](٣) الجهات كتعددها هناك، فينبغي أن [يقول:](٤) إن االنهي متوجه عليه [مع](٥) الأمر، فلم افتقر إلى أن يقول العصيان مستمر، والنهي متوجه؟ فقد اعترف بالفرق بين المسألتين(٦).

قال الإمام: (**فإن قيل: إدامة حكم العصيان عليه [من](٧) ارتكابه نهيا**) إلى آخر المسألة(٨). قال الشيخ: أما السؤال الذي وجهه الإمام على نفسه،

التعليق

[١] في خ: نسبته.
[٢] في خ: فحارت.
(٣) في ت، م: إن تعددت.
(٤) في م: يقال.
(٥) ساقطة من ت.
(٦) وهو استمرار المعصية إلى أن يخرج.
(٧) هكذا في ت، م. وفي البرهان: يتلقى من.
(٨) انظر البرهان (٣٠١/١س: ١١ ـ ص: ٣٠٣س: أخير).

من الجرحى، وجثم على صدر واحد منهم، وعلم أنه لو بقي على ما هو عليه، لهلك من تحته، ولو انتقل عنه، لم يجد موقع قدم إلا بدن آخر، وفي انتقاله إهلاك المتنقل إليه. فكيف حُكْم الله [تعالى][1]؟ وما الوجه؟

الشرح

فلازم، ولم يحصل عنه انفصال(٢). وقد مر في ذلك ما فيه كفاية وبلاغ(٣). ومسألة أبي هاشم التي ألقاها(٤)، تُخَرَّج عليها، والنظر إلى أرجح الضررين يدفعه(٥). وإن قدر استواء الضرر في المقام والانتقال، ففي هذه الصورة تردد. فقال قائلون: يتخير، لاستواء الأعمال(٦).

وقال قائلون: يمكث، لأن الانتقال فعل مبتدأ، خلاف اللبث، فإنه لا يفتقر إلى استعمال قدرة(٧). وهذا ضعيف، لأن مكثه اختياري كانتقاله، فلا فصل. ويحتمل أن يقال: لا حكم لله، ولا يبعد خلو واقعة عن الحكم، وهذه المسألة ليست منصوصة، ولا نظير لها في المنصوصات(٨). ومذهب الإمام في

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) راجع شرح العضد (٤/١٢). وشرح المحلي على جمع الجوامع (١/٢٠٣وما بعدها). وفواتح الرحموت (١/١١٠).

(٣) راجع ص: ٨١٩ هامش: ٣. والمراجع السابقة.

(٤) وهي ما لو توسط جمعا من الجرحى. وهي في البرهان (١/٣٠٢س: ٦). وانظر المستصفى (١/٨٩). والمسودة: ٨٦. وشرح المحلي على جمع الجوامع (١/٢٠٤). وشرح الكوكب المنير (١/٤٠٠).

(٥) راجع ص: ٨١٩ هامش: ٣ من هذا الجزء.

(٦) حكاه الغزالي في المستصفى (١/٩٠). وابن السبكي في جمع الجوامع (١/٢٠٥).

(٧) حكاه الغزالي أيضاً في المستصفى (١/٨٩). وابن السبكي في جمع الجوامع (١/٢٠٥).

(٨) وهذا اختيار الغزالي في المنخول: ١٢٩. وذهب إلى التوقف في المستصفى (١/٩٠). وحكاه ابن السبكي في جمع الجوامع (١/٢٠٥).

وهذه مسألة لم أتحصل من قول الفقهاء فيها على ثبت. والوجه المقطوع به سقوط التكليف عن صاحب الواقعة، مع استمرار حكم سخط الله تعالى وغضبه عليه. أما وجه سقوط التكليف، فلأنه يستحيل تكليفه ما لا يطيقه. ووجه استمرار حكم العصيان عليه، تسببه إلى ما لا مخلص له [منه][١].

ولو فرض إلقاء رجل رجلا على صدر واحد، كما سبق الفرض والتصوير، بحيث لا ينسب (٦٠/ب) الواقع إلى اختيار ذلك، فلا تكليف عليه ولا عصيان.

ومما أخرجه على ذلك: أن من خالط أهله في نحر السحر، قاصداً إيقاع ذلك الوقاع، بحيث إذا طلع الفجر اقترن بمطلعه الانكفاف [والنزع][٢]. وهذا القصد عسر التصور، مع غموض مدرك أوائل

الشرح

هذه سقوط التكليف عن صاحب الواقعة، مع استمرار حكم سخط الله عليه(٣). أما استمرار السخط مع سقوط التكليف، فقد تقدم الكلام عليه(٤).

فأما قوله: (**إن التكليف ساقط**)(٥). فعجبٌ، مع كونه يقول: لا تخلو واقعة عن الحكم. وقد سأل أبو حامد الغزالي الإمام أبا المعالي عن هذا، فقال له: كيف تقول: لا حكم وأنت ترى أنه لا تخلو واقعة عن حكم؟ فقال: حَكَمَ

التعليق

[١] في خ: عنه.

[٢] في خ: والنزاع.

(٣) راجع البرهان (٣٠٣/١س: ٣). وحكاه عنه في المسودة: ٨٦. وابن السبكي في جمع الجوامع (٢٠٥/١).

(٤) راجع ص: ٧٩٤ هامش: ٧ من هذا الجزء.

(٥) انظر البرهان (٣٠٢/١س: ١١).

الفجر. فإن تصور، ثم نزع المواقع مع أول الفجر، فالذي أراه أنه يفسد صومه؛ من جهة أنه تسبب إلى وضع المخالطة في مقارنة الفجر، وإن كان منكفا. وإن خالط أهله ظانا أنه في مهل من بقية الليل، ثم طلع الفجر، فابتدر النزع، فلا يفسد ـ والحالة هذه ـ صومه. فهذا منتهى الغرض من المسألة. والفقهاء لا يفصلون هذا التفصيل، ويحكمون بأن النازع لا يفطر، وإن قصد وتعمَّد. كما فرضناه من جهة أنه نازع مع أول الفجر تاركا للعمل. وهذا ليس بالمرضي.

الشرح

الله أن لا حُكْم. قال أبو حامد: فقلت له: لا أفهم هذا[1]. وهذا أدب حسنٌ منه، وتعظيم المشايخ. والقول بأن حَكَمَ الله أن لا حُكْم متناقض، وجمع بين النفي والإثبات. «لا حكم» نفي عام (٧٠/ب)، كيف يتصور ثبوت الحكم مع نفيه على العموم[2]؟ وقولنا: حكم الله، أي: حكمٌ لله تعلق بفعل المكلف، فكيف يصير هذا عبارة عن عدم تعلق الخطاب بفعل المكلف[3]؟ هذا لا يفهم، لا لعجز السامع عن الفهم، بل لكونه غير مفهوم في نفسه.

وأما المسألة الأخرى: (**وهو المواقع النازع مع أول الفجر، وتفرقته بين أن يكون تعمَّدَ أو لم يتعمد**)[4]. فكلامٌ ضعيف، وفرق لا يصح، وذلك أن مدار

التعليق

(١) هذه القصة ذكرها الغزالي في المنخول: ٤٨٧وما بعدها. وذكرها المحلي في شرح جمع الجوامع (١/٢٠٦). وانظر حاشية العطار على شرح المحلي (١/٢٦٩).

(٢) راجع هذا الاعتراض وجوابه في: المنخول: ٤٨٨. وشرح المحلي وحاشية البناني عليه (١/٢٠٦). وحاشية العطار (١/٢٦٩).

(٣) راجع هذا الاعتراض وجوابه في: المنخول: ٤٨٨. وشرح المحلي وحاشية البناني عليه (١/٢٠٦). وحاشية العطار (١/٢٦٩).

(٤) راجعها في البرهان (١/٣٠٣س: ٤، ٥). وانظرها في المسودة: ٨٥.

مسألة:

السجود بين يدي الصنم مع قصد التقرب [به][1] إليه محرم، منهي عنه على مذهب علماء الشريعة.

الشرح

المسألة على حرف، وهو النزع، هل هو وطء [أم][2] لا[3]؟ فإن كان وطأً، فإنه يبطل صوم النازع عند مقارنة الفجر، سواء كان متعمدا لذلك، أو غير متعمد، فإن لم يكن النزع وطأً، فلا يفسد الصوم، سواء كان تعمد أو لم يتعمد. وهذا الذي يقوله مالك والشافعي[4]. فالتفصيل لا وجه له. والله أعلم.

قال الإمام: (**مسألة: السجود بين يدي الصنم مع قصد التقرب إليه محرم**) إلى آخر المسألة[5]. قال الشيخ: (٤٢/ب) الأمر على ما ذكره من كون السجود بين يدي الصنم، تعظيماً له، محرم بلا إشكال، والمحرم لا يكون طاعة بوجهٍ، إذا اتحد الوجه، ولكن للواحد أربعة أحوال: إما أن يتحد الجنس [وتختلف الأنواع، وإما][6] أن يتحد النوع وتتعدد الصور، وإما أن تتحد الصورة وتتعدد الوجوه[7].

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) في م: أو.

(٣) ومدار المسألة أصوليا على: هل كف النفس فعل أم لا؟ وقد تقدم بحث هذه المسألة في ص: ٦٧٩ هامش: ٨، ٩.

(٤) راجع المغني (١٢٦/٣). وفتح القدير (٣٢٨/٢). والشرح الصغير وحاشية الصاوي عليه (٢٦١/٢).

(٥) انظر البرهان (٣٠٤/١س: ١ ـ ١١).

(٦) ما بين [ ] غير ظاهر في م.

(٧) راجع هذه القسمة في: المستصفى (٧٦/١). وإحكام الآمدي (٨٧/١). وشرح العضد (٢/٢). وفواتح الرحموت (١٠٤/١). ونزهة الخاطر (١٢٦/١). والشارح ترك الحالة الرابعة لظهورها وهي اتحاد الصورة والوجه.

ونقل عن أبي هاشم أنه لا يرى تحريم السجود، ويقول: إنما المحرم القصد. وهذا لم أطلع عليه من مصنفات الرجل، مع طول بحثي عنها. فالذي ذكره من نقل مذهبه: أن السجود لا تختلف صفته، وإنما المحظور المحرَّم القصد. وهذا يوجب أن يقع السجود طاعة من جهة تصور وقوعه مقصودا على وجه التقرب إلى الصنم. ومساق ذلك

الشرح

أما تحاد الجنس، فلا يمتنع باتفاق، لاختلاف الأحكام باعتبار اختلاف الأنواع، وهذا كإيجاب الصلاة، وتحريم [الربا][1]، وإن اشتركا في كونهما فعلين اختياريين.

وأما اتحاد الوجه، فيمنع تعدد الأحكام عند من يحيل تكليف المحال.

وأما اتحاد العين، فيمنع التعدد عند أبي هاشم والقاضي، نظراً إلى اتحاد الفعل. وقد تقدم الكلام عليه في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة[2].

وأما اتحاد النوع، فلا يمنع عند علماء الشريعة، وجعله أبو هاشم كاتحاد العين. وهذا هو الذي يقتضيه أصله؛ فإن الأحكام تتبع الصفات، التي هي الحسن والقبح. وهذه الصفات تلحق في الوجود عند الاشتراك في حقيقة النوع، إذ لا يتعدد إلا الصور، فلا يصلح أن يتبع الحسن صورة، ولا يتبع مثلها، كما لا يصح أن يتحيز أحد الجوهرين دون الثاني[3]. هذا أصله. ونحن نرد عليه بوجوه:

أحدها ـ منازعته في الأصل الذي بنى عليه مذهبه.

الثاني ـ إلزام النقض عليه، فإنه قد حكم بأن القتل يحسن تارة، ويقبح أخرى، وحقيقته لا تختلف[4]. فلئن قال: اختلف الأمر باختلاف سبق الجناية

التعليق

(١) في م: الزنا.

(٢) راجع ص: ٧٩١ هامش: ٥ من هذا الجزء.

(٣) راجع ص: ٢٨٤ هامش: ٦، ٧ من هذا الجزء.

(٤) «لأن القتل ظلما يماثل القتل حدا، ومن أنكر تساوي الفعلين ومماثلة القتلين، فقد=

يخرج الأفعال (٦١/أ) الظاهرة قاطبة عن كونها قربا. وهذا خروج عن دين الأمة، ثم لا يمتنع أن يكون الفعل مأمورا به مع قصد، منهيا عنه مع نقيضه.

الشرح

ولحوق العوض. قلنا: هذا لا يوجب اختلاف صفة القتل. ثم إن ساغ ذلك، ساغ أيضاً أن يختلف وصف السجود بحسب اختلاف الإضافة، كما يجب صوم رمضان، ويحرم صوم يوم العيد.

الثالث ـ أنه لم تَحْكُمُ بأن صفته الحسن؟ وبم تنكرون على من يزعم أن صفته القبح؟ وإنما [يطيع][1] الساجد لله بالقصد. فلئن قال: أمر الله بالسجود له. قلنا: ونهى عن السجود للصنم. بل النهي هو السابق[2].

الرابع ـ انعقاد الإجماع على أن الساجد للصنم عاصٍ بفعله وقصده جميعا[3].

الخامس ـ أن هذا (**يوجب خروج الأفعال الظاهرة عن كونها قُرَباً أو محرمات، وإنما يرجع الأمر إلى التعظيم والاستهانة. وهذا خروج عظيم عن الدين**)[4].

التعليق

= جحد ما لا يجحد، والتزم انتفاء الثقة بتماثل كل مثلين». قاله الإمام في الإرشاد: ٢٦٧. وانظر ص: ٢٨٥ هامش: ٢.

(١) في م: لطيعه

(٢) يريد مقدم في قوله تعالى: ﴿لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ﴾ الآية (٣٧) من فصلت.

(٣) قال ابن قدامة: «فالإجماع منعقد على أن الساجد للصنم عاصٍ بنفس السجود والقصد جميعا، والساجد لله مطيع بهما جميعا». راجع الروضة مع شرحها نزهة الخاطر (١٢٧/١). والمستصفى (٧٦/١وما بعدها). وإحكام الآمدي (٨٧/١وما بعدها). وانظر المسودة: ٨٤. وشرح الكوكب المنير (٣٩٠/١).

(٤) قاله الإمام في البرهان (٣٠٤/١س: ٧ ـ ١٠). ونقله عنه في المسودة: ٨٤.

مسألة:

إذا اتصلت صيغة «لا» في النفي بجنس من الأجناس، فقد اضطرب فيها رأي أصحاب الأصول.

مثل قوله ﷺ: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل».

ومذاهبهم يحصرها فنان من الكلام:

أحدهما ـ أن اللفظة مجملة. والثاني ـ أنها ليست بمجملة.

فأما الصائرون إلى دعوى الإجمال، فقد اختلفوا في جهة الإجمال؛ فصار صائرون إلى أنها مجملة من جهة أن اللفظة بظاهرها

الشرح

قال الإمام: (**مسألة: إذا اتصلت صيغة «لا» في النفي بجنس من الأجناس، فقد اضطرب فيها رأي أصحاب الأصول**) إلى قوله (**ورد معنى اللفظ** (٧١/أ) **إلى الحكم**)[١]. قال الشيخ: «لا» إذا دخلت على اسم منكور، إنما تكون لنفي الجنس، إذا كان الاسم معها مبنيا على الفتح، أما إذا وقع الاسم بعدها معربا، فإنها لا تقتضي نفي الجنس. هكذا ذكر أئمة العربية[٢].

وظاهر كلام الأصوليين أنهم اكتفوا بالتنكير مع النفي[٣]. وقد تقدم تقرير هذا فيما سبق[٤].

وقول الإمام: (**إن النفي لا اختصاص [له]**[٥]**، إنما [انضم]**[٦] **للنكرة،**

التعليق

(١) انظر البرهان (٣٠٤/١س: ١٢ ـ ص: ٣٠٦س: ٣).

(٢) راجع مغني اللبيب (٢٦٥/١). وشرح تنقيح الفصول: ١٨٢. وتمهيد الأسنوي: ٣١٩. وشرح المحلي على جمع الجوامع (٤١٤/١). وفواتح الرحموت (٢٦٠/١).

(٣) وكذا النهي والاستفهام عند البعض. راجع المسودة: ١٠٠. وشرح الكوكب المنير (١٣٦/٣).

(٤) راجع ص: ٥٦٥ هامش: ٣.

(٥) ساقطة من ت. وفي م: بياض بعد «له» وكذلك في ت.

(٦) ساقطة من ت، م. والسياق يقتضيها. ومعناها في البرهان (٣٣٨/١س: ٣).

متضمنة انتفاء الجنس وقوعا ووجودا، وليس الأمر كذلك؛ فاقتضى هذا وقفا، وإلحاقا للفظة بالمجملات. وهذا باطل من وجهين: أحدهما ـ أنا على قطع نعلم أن رسول الله [عليه السلام][1] إذا تعرض لأحكام الشرائع، لم يرم إلا بيان الحكم وتأسيس الشرع، وتبيين جهات التعبد، وهذا مقطوع به، ومن ظن غير ذلك، فإنما يغالط نفسه. فهذا وجه.

والوجه الثاني ـ أن الصوم لفظ شرعي [عام][2] في عرف الشرع. والذي نفاه الشارع [ﷺ][3] الصوم الشرعي لا الإمساك الحسي.

الشرح

فاقتضى اجتماعهما(4) **(٤٣/أ) استغراقا)**(5). والمصير إلى دعوى [الاجتماع](6) [بناء](7) على تعمد التمسك، إذ هو يتضمن نفي الصوم حساً ووجودا(8). وليس الأمر كذلك، فلم يدر ما المراد به بعد ذلك.

وهذا يرجع إلى أصل، وهو أن الأسامي الشرعية، [هل](9) بقيت ظاهرة على الوضع اللغوي؟ وإنما تصرف إلى غيرها بدليل، وإذا صير إلى ذلك، فقد

التعليق

[1] في خ: ﷺ.
[2] ساقط من خ.
[3] ساقط من خ.
(4) تجدر الملاحظة هنا إلى أن الوجه «ب» من الورقة (٤٣) من النسخة «م» غير مكتوب أصلا، وكذلك الورقة (٤٤) بكاملها. والكلام متصل إلى الورقة (٤٥) وجه «ب» لأن الوجه «أ» غير مكتوب أصلا، وسيأتي التنبيه عليه في موضعه.
(5) بمعناه في البرهان (٣٣٨/١س: ٢ ـ ٤).
(6) في ت، م: الإجماع.
(7) في م: بنى.
(8) راجع البرهان (٣٠٥/١س: ٦ ـ ١٠).
(9) في ت، م: بل. ولعله تصحيف.

وينقدح أيضاً في الرد على هؤلاء: أنا إذا تحققنا وقوع الجنس الذي ذكروه، فقد اضطررنا إلى أن الرسول ﷺ لم يرده؛ فإن خبره لم يقع على خلاف مخبره، فيتبين إذاً ـ والحالة (٦١/ب) هذه ـ استبانة خروج [ذلك][١] اللفظ عن مسالك الاحتمال، ورد معنى اللفظ إلى الحكم.

الشرح

تقرر إجراء اللفظ على ظاهره، ويرد عليه بوجهين:

أحدهما: أن القرينة من الرسول عليه السلام ترشد إلى أنه إنما قصد نفي الحكم، دون التعرض للحس نفيا وإثباتا. وهذا مقطوع به(٢).

والثاني: أنا قد بينا فيما تقدم أن اللفظ إذا دار بين معناه اللغوي ومعناه الشرعي، فالظاهر هو الجريان على الوضع الشرعي، إذ هو غالب عرف الاستعمال(٣).

وأما قول الإمام: (**أنَّا إذا تحققنا وقوع الجنس الذي ذكروه، فقد اضطررنا إلى أن الرسول لم يرده**)(٤). وهذا ليس رداً عليهم، بل هو عين ما قدروه، وهو يثبت كونه مجملا، إذ تعذر حمله على ظاهره، ولم يعرف مراد الناطق به(٥).

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) ذكره الإمام في البرهان (٣٠٥/١س: ٨ ـ ١٠). وانظر التبصرة للشيرازي: ٢٠٤. وإحكام الباجي: ٢٨٩. والمعتمد (٣٠٩/١). والمستصفى (٣٥٢/١). والوصول لابن برهان (١٠٧/١). وإحكام الآمدي (١٧١/٢). وتخريج الفروع للزنجاني: ١٢٣. وشرح تنقيح الفصول: ٢٧٦. وشرح العضد (١٦٠/٢). والمسودة: ١٠٧. وشرح الكوكب المنير (٤٢٩/٣). ونزهة الخاطر (٤٧/٢).

(٣) راجع ص: ٥٢٠ هامش: ٢ من هذا الجزء.

(٤) انظر البرهان (٣٠٥/١س: ١٣).

(٥) انظر في تقرير هذا الدليل مراجع هامش: ٢ من هذه الصفحة.

فإن قال قائل: هذا مشكل في صدق الرواة. قلنا: المسألة في اللفظ المقطوع به جارية، كقوله [سبحانه][1] وتعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ وغيره.

وذهب نازلون عن هذه المرتبة إلى صرف دعوى الإجمال إلى

الشرح

قال الإمام: (**فإن قيل**(٢): **هذا [تشكك]**(٣) **في صدق الرواة. [قيل]**(٤): **المسألة في اللفظ المقطوع به جارية، كقوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾**(٥)، **وغيره**)(٦). قال الشيخ: معنى الكلام: أن القوم [كأنهم](٧) صاروا إلى تقرير اللفظ على الوضع اللغوي، فلا يصح نفي ما هو موجود من الصادق، فلا يكون صادقا. ولكن هذا الطريق لا يفضي إلى تشكك في الرواة، بل يفضي إلى التكذيب(٨).

وقول الإمام: (**المسألة في اللفظ به جارية**)(٩). يبطل هذا الكلام، إذ لا سبيل إلى الشك في الصدق فيه(١٠).

قال الإمام: (**وذهب نازلون عن هذه المرتبة إلى صرف دعوى الإجمال**

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) في البرهان: فإن قال قائل.

(٣) في البرهان: مشكل.

(٤) في البرهان: قلنا.

(٥) الآية (٢٥٦) من سورة البقرة.

(٦) انظر البرهان (٣٠٦/١س: ٤ - ٦).

(٧) ساقطة من م.

(٨) أو الخلف. كما قرره الغزالي في المستصفى (٣٥٢/١). وابن قدامة في الروضة مع نزهة الخاطر (٤٨/٢).

(٩) انظر البرهان (٣٠٦/١س: ٤).

(١٠) راجع ص: ٨٣١ هامش: ٨ من هذا الجزء.

تردد اللفظ بين نفي الجواز ونفي الكمال. وهذا اختيار القاضي [أبي بكر ﷺ][١]، وهو مردود عندي؛ فإن اللفظ ظاهر في نفي الجواز، خفي جدا في نفي الكمال؛ فإن الذي ليس بكامل صوم، والرسول عليه السلام تعرض لنفي الصوم.

الشرح

إلى تردد اللفظة بين نفي الجواز ونفي الكمال) إلى قوله (والرسول عليه السلام [تعرض][٢] لنفي الصوم)[٣]. قال الشيخ: إنما صار القاضي إلى الإجمال، لأنه نفى الأسماء الشرعية[٤]. والذي دل ظاهر اللفظ على نفيه موجود، فافتقر إلى التقدير وتعدد المقدر[٥].

ولننبه ههنا على أصل، وهو إنْ تعدد مدلول اللفظ من جهة الحقيقة، واستوت النسبة، لزم الإجمال. وإن [تفاوتت][٦]، ثبت الظهور، باعتبار الراجح، وكان الوجه الآخر خفيا، فإن دل دليل على وجوب الرد إلى جهة الاحتمال، فلا يخلو: إما أن يتحد، أو يتعدد على تساوٍ، أو تفاوت. فإن اتحدت الجهة، صار اللفظ نصا في جهة احتماله عندما يتعذر على وجه مقطوع به حمله على جهة ظهوره[٧]. وهذا كقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[٨].

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) ساقطة من ت، م. وهي في البرهان.

(٣) انظر البرهان (٣٠٦/١س: ٧ ـ ١١).

(٤) قاله الغزالي في المستصفى (٣٥٤/١). وانظر ص: ٥٢٠ هامش: ٣ من هذا الجزء.

(٥) انظر مراجع ص: ٨٣٢ هامش: ٢ من هذا الجزء.

(٦) في ت، م: تفاوت. والتأنيث واجب.

(٧) راجع هذا التقسيم في المستصفى (٣٤٥/١).

(٨) الآية (٨٢) من سورة يوسف. قال الغزالي: «إن أريد إلحاق هذا النوع من المحذوف بالمجمل، فهو خطأ. وإن أريد حصول الفهم به مع كونه محذوفا، فهو صحيح». اهـ. بتصرف من المستصفى (٣٤٧/١).

وإن تعددت جهة الاحتمال واستوت، لزم الإجمال بين الجهات، كما لزم الإجمال في اللفظ المشترك[1]. وإن تفاوتت النسبة، كان اللفظ ظاهراً في الاحتمال اللغوي[2] (٤٥/ب) عند قيام الدليل الدال على منع التمسك بالظاهر، ولا يصار إلى الآخر إلا بدليل، وهذا كالعام (٧١/ب) إذا خصص، فإن الاحتمالات في الرد على أحد الأبعاض متعددة، ولكن الظاهر في عرف الشريعة تناول ما دون المخرج[3].

وكذلك قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾[4]. فإنه لما استحال تعلق الأحكام بالأعيان، لزم الرد إلى بعض الأفعال، ولكن عرف أهل اللغة في مثل هذا متعين. فإن قال القائل: إذا قال حرمت عليك الطعام، أراد أكله، وإذا قال: حرمت امرأة، أراد وطأها[5]. وقد ذهبت المعتزلة إلى أنه مجمل[6]، وليس الأمر كما قالوا، لأن عرف الاستعمال يعرفنا المضمر، كصريح النطق في

التعليق

(١) لكن الاحتمال في المشترك بسبب الوضع، بخلاف المجمل، فإن احتماله من جهة العقل. فكل مشترك مجمل، وليس كل مجمل مشتركا. قاله القرافي في شرح تنقيح الفصول: ٢٤٧، ٣٠. وانظر شرح الأسنوي (١/٢٣٦).

(٢) يلاحظ أن الوجه «أ» من الورقة (٤٥) غير مكتوب أصلا. والكلام متصل إلى الورقة (٤٦) وجه «أ».

(٣) مسألة العام بعد تخصيصه، هل يكون حقيقة أو مجازا؟ سيأتي بحثها في: (٢/١٥٥) من الجزء الثاني.

(٤) الآية (٢٣) من سورة النساء.

(٥) قاله الغزالي في المستصفى (١/٣٤٦وما بعدها). وانظر: التبصرة: ٢٠١. وإحكام الباجي: ٢٩١. والمعتمد (١/٣٠٧). والوصول لابن برهان (١/١٠٨). والتمهيد لأبي الخطاب (٢/٢٣٠). وإحكام الآمدي (٢/١٦٨). وشرح تنقيح الفصول: ٢٧٥. وشرح العضد (٢/١٥٩). وشرح الكوكب المنير (٣/٤١٩).

(٦) هذا النقل يفيد أن كل المعتزلة يقولون بذلك. والحقيقة خلاف ذلك، فقد نقل الآمدي وغيره أن جماعة من المعتزلة كأبي هاشم وعبد الجبار والجبائي وأبي الحسين البصري يقولون بقول الجمهور في عدم الإجمال. راجع المراجع السابقة.

فمذهبنا المختار: أن اللفظ ظاهر في نفي الجواز، مجاز في نفي الكمال، على ما سنوضح مراتب التأويلات، ومناصبها في كتاب «التأويلات»، إن شاء الله[١].

الشرح

مسألة «لا صيام»، [لما تعذر نفي الصوم حساً، وجب](٢) الرد إلى الحكم، وهو متعدد، لدوران الأمر بين الجواز والكمال(٣). فلئن قال قائل: [ما](٤) المانع من نفيها جميعا(٥)؟ فنقول: إنما وجب التقدير ضرورة طلب فائدة الخطاب، والفائدة تحصل بنفي أحدهما، فلا ضرورة تلجئ إلى نفي الثاني، ولا معنى للتحكم بالتعيين(٦). ووجه يمنع نفيهما جميعا، سنذكره في آخر المسألة(٧).

قال الإمام: (**[فالمذهب](٨) المختار: أن اللفظ ظاهر في نفي الجواز، مجاز في نفي الكمال، كما سنوضح مراتب التأويلات ومناصبها في كتاب التأويلات، إن شاء الله**)(٩). قال الشيخ: هذا إنما يصح للإمام إذا أثبت الأسامي

التعليق

[١] في خ زيادة: تعالى.

(٢) ما بين [ ] غير واضح في م من أثر البلل.

(٣) راجع دليل القائلين بالإجمال في المراجع السابقة. وانظر أيضاً: أصول السرخسي (١/١٩٥). والمسودة: ٩٢. وشرح الأسنوي (٢/٦٨). وشرح المحلي على جمع الجوامع (٢/٥٩). ومسلم الثبوت وشرحه (٢/٣٣). ونزهة الخاطر (٢/٤٦).

(٤) ساقطة من م.

(٥) راجع هذا السؤال وجوابه في: أصول السرخسي (١/٢٤٨). والمستصفى (٣/٦١). وإحكام الآمدي (٢/٩٣، ٢٠٨). وشرح العضد (٢/١١٥). وشرح الكوكب المنير (٣/١٩٨). وحاشية البناني على شرح المحلي (١/٤٠٢). وفواتح الرحموت (١/٢٩٤). وإرشاد الفحول: ١٣١.

(٦) راجع هذا الجواب في المراجع السابقة.

(٧) في ص: ٨٣٨ هامش: ٦.

(٨) في البرهان: فمذهبنا.

(٩) انظر البرهان (١/٣٠٦س: ١٣ ـ أخير).

وذهب جمهور الفقهاء إلى أن اللفظة عامة تتناول نفي الوجود ونفي الحكم، ثم تبين أن الوجود غير مراد؛ فكان ذلك تخصيصا بمسلك الحس وقضية العقل.

الشرح

الشرعية، ويبين أن الغالب في الشرع إطلاق الألفاظ على المعنى الشرعي، وهو لم يدل على هذا فيما سبق، وإنما قرر أن الشرع تصرف، وجعل للألفاظ مفهوما آخر[١]. وقد تقدم كلامنا على هذا[٢]. فإذا ثبت عليه عرف الشرع، صار معنى الكلام: لا صوم شرعي، والذي ليس بكامل صوم شرعي، فيجب على مقتضى ذلك، أن ينتفي الإجزاء، ويصير نفي الكمال تأويلا، وهذا كلام صحيح[٣].

قال الإمام: (**وذهب جماهير الفقهاء إلى أن اللفظة عامة تتناول نفي الوجود ونفي الحكم**) إلى قوله (**فكيف يفهم معه [نفي الحكم]**[٤]؟)[٥]. قال الشيخ: تردد الناس في اللفظ المجمل، كالمشترك إذا دخل عليه حرف نفي، هل يكون مشتركا في الأجناس، كما كان مشتركا في الآحاد عند الإثبات؟ فلا يعرف أي جنس نفى، فيتوقف في الأجناس؟ أو يكون ذلك يتضمن نفي الأجناس كلها؟ كما إذا قال: لا تمس النساء - إذا صرنا إلى أن لفظ المس يتناول المس باليد والوقاع - أو نقول: دخل النفي على واحد مشترك، فانتقل الواحد لأجل النفي، فصار جنسا، فيثبت الاشتراك باعتبار الأجناس؟

فمذهب هؤلاء القوم أن المشترك عام، وهو اختيار القاضي والشافعي[٦].

التعليق

(١) انظر البرهان (١/١٧٧س: ٢ - ١٠).

(٢) انظر ص: ٥١٩ هامش: ٦ من هذا الجزء.

(٣) ولكن الإمام رد هذا التأويل وخالفه الشارح. انظر البرهان (١/٥٢٨س: ١٢). وانظر ص: ٤٧٥ من هذا الجزء.

(٤) في البرهان: نفي بقاء..

(٥) انظر البرهان (١/٣٠٧س: ١ - ٦).

(٦) راجع المستصفى (٢/٧١). والتبصرة: ١٨٤. وإحكام الآمدي (٢/٨٧). وشرح=

وهذا وإن هذى به الفقهاء ركيك؛ فإن اللفظ إنما يعم مسميين يتصور اجتماعهما. وإذا فرض نفي الوجود، فكيف يفهم معه نفي بقاء الحكم؟

الشرح

وستأتي المسألة (٤٦/أ) بعد هذا[1]. فعلى هذا يكون اللفظ يتناول الوجود والحكم، ثم يعلم أن الوجود غير مراد، فكان ذلك تخصيصا بمسلك الحس وقضية العقل[2].

ومعنى قول الإمام: (**لأن العموم إنما يتناول [مسميين]**[3] **يتصور اجتماعهما في النفي)**[4]. وهذا كلام صحيح، وذلك أن العموم إنما وضع للاختصار، وللغنية عن تكرار اللفظ[5]، فيكون معنى الكلام: لا وجود، ولا حكم. وهذا الكلام على هذا الوجه فاسد، فإنه إذا نفى الوجود، لم يتصور ثبوت حكم، حتى يفتقر إلى نفيه، (٧٢/أ) وكذلك لا يتصور أن ينفي ذات زيد، ثم يفتقر إلى نفي علمه، مع تحقق نفي الذات[6].

التعليق

= العضد (١١١/٢). وشرح الكوكب المنير (١٩٠/٣).

(١) انظر ص: ٩١٠ من هذا الجزء.

(٢) لكن يرد على الشارح أن الأمثلة المذكورة ليست من العام المخصوص بالحس، ولا بالعقل، وإنما هي من أمثلة المجمل. والإجمال فيها قد تقدم نفيه بوجهين ذكرهما في ص: ٨٣١ هامش: ٨. فعبارة الشيخ فيها تجوز، وإلا كان مضمون كلامه: أن القرينة العقلية أو الحسية إذا عرف بها المراد، لم يكن هناك شيء يسمى مجملا أو عاما أو مشتركا. والواقع خلاف ذلك. وراجع في معنى هذا الاستدراك: المسودة: ٩٣.

(٣) في ت، م: مسمين.

(٤) بمعناه في البرهان (٣٠٧/١س: ٤، ٥).

(٥) يفهم من كلامه هذا أن العموم من عوارض الألفاظ حقيقة، وهو رأي الجمهور. ومعناه: أن كل لفظ عام يصح شركة الكثيرين في معناه لا في لفظه، إذ لو كانت الشركة في مجرد اللفظ، لا في المعنى، لكان مشتركا لا عاما. راجع هذا المعنى في شرح الكوكب المنير (١٠٦/٣).

(٦) هذا هو الوجه الذي قال سيذكره. راجع الهامش: ٥ من هذه الصفحة.

وذهب ذاهبون من الفقهاء إلى أن الوجود غير معني بالنفي، ولكن اللفظ عام في نفي الجواز والكمال، وهذا يسقط بالمنهاج المقدم؛ فإن الجواز إذا انتفى، لم يعقل معه نفي كمال، ومن ضرورة نفي الكمال ثبوت الجواز. فقد بطلت دعوى الإجمال في اللفظة ودعوى العموم. واستبان ظهور (٦٢/أ) اللفظ في نفي الجواز، وكونه مؤولا في نفي الكمال.

فصل

قد اشتمل ما جرى من الأوامر والنواهي على ذكر الوجوب والحظر، والندب، والكراهية، والإباحة. ونحن نذكر الآن حقيقة كل حكم من هذه الأحكام في مقتضى الشرع.

الشرح

قال الإمام: (وذهب ذاهبون من الفقهاء إلى أن الوجود غير معني [بالنفي) إلى قوله (واستبان ظهور][1] اللفظ في نفي الجواز، وكونه مؤوَّلا في نفي الكمال)[2]. قال الشيخ: هذا الكلام واضح، وتقريره قد سبق[3]. وفي هذا الموضع وجه آخر ذكره الإمام بعد، وهو أن نفي الكمال متضمن ثبوت الجواز، فعندما نقول ينفي الكمال، فقد أثبتنا الجواز، وقد نفيناه في تلك الحال، وهو محال[4].

قال الإمام: (فصل ـ قد اشتمل [ما جرى][5] في أحكام الأوامر والنواهي)

التعليق

(١) ما بين [ ] غير واضح في م من أثر البلل.
(٢) انظر البرهان (١/٣٠٧س: ٧ ـ أخير).
(٣) في ص: ٨٣٧ هامش: ٣.
(٤) بمعناه في البرهان (١/٥٦٨س: ١٣ ـ ص: ٣٠٩س: ٩).
(٥) في م: على ما جرى. والمثبت من ت، والبرهان.

إلى قوله (**إذ لو لم يكن كذلك، لكان الوعيد خُلْفاً تعالى الله عنه**)[1]. قال الشيخ: اختلف الناس، هل يصح العفو في الوعيد؟ فذهب أكثر المتكلمين إلى أن ذلك غير جائز، وأن اللفظ الذي دل على الوعيد، إما أن يكون نصا، وإما أن يكون ظاهرا، فإذا لم يعرف، تبينا التخصيص، والتخصيص: بيان لا رفع. فتبين أنه لم يكن في جملة ما اندرج تحت اللفظ[2]. وإن كان نصا، فهو يدل على ما في النفس دلالة مقطوعاً بها، وكلام النفس على وفق العلم، وإذا علم الله تعالى أنه يعاقب شخصا، فلا يتصور العفو عنه، لئلا ينقلب العلم جهلا، ويصير القول خُلْفاً، والله تعالى متقدس عن الأمرين[3].

وذهب ذاهبون إلى أنه يجوز العفو في الوعيد، ولا يجوز المنع عند الوعد[4]، ويقولون: إن أهل اللغة لا يعدون العفو من باب الخلف، وينشدون قول الشاعر[5]:

[وإنـــي وإن][6] أوعدتـــه [أو][7] وعدتـــه

لمخلـــف إيعـــادي [ومنجـــز][8] موعـــدي

التعليق

(١) انظر البرهان (١/٣٠٨س: ١ - ص: ٣٠٩س: ٩).

(٢) راجع هذا المعنى في مجموع الفتاوى (٦/٤٤١). وانظر الفروق للقرافي (١/٥٧).

(٣) راجع الإرشاد: ٣٨١. ومجموع الفتاوى (١٤/٤٩٨). والمستصفى (١/٦٦). وشرح العبادي على الورقات: ٢٣.

(٤) نسبه في الإرشاد إلى معتزلة البصرة وطوائف من البغداديين. راجع الإرشاد ص: ٣٨١.

(٥) نسبه في اللسان إلى عامر بن الطفيل. راجع لسان العرب (٣/٤٦٤).

(٦) في ت، م: وقد كنت. وفي لسان العرب (٣/٤٦٤): وإني إن. والمثبت من الصحاح (٢/٥٥١).

(٧) في ت، م: ووعدته. والمثبت من المرجعين السابقين.

(٨) في م، واللسان: وأنجز. والمثبت من ت، والصحاح.

فأما الواجب، فقد قال قائلون: الواجب الشرعي: هو الذي يستحق المكلف العقاب على تركه، وهذا بعيد عن مذهب أهل الحق في الثواب والعقاب؛ فإنا لا نرى على الله تعالى استحقاقا، والرب تعالى يعذب من يشاء، وينعم من يشاء. وإن صدر هذا الرسم من المعتزلة، فهو يلائم أصلهم. ولكنه منقوض عليهم بالصغائر مع اجتناب الكبائر، فإن من معتقدهم أنها تقع من فاعلها مكفرة، وإن

الشرح

وهذا كلام ضعيف، ولا محمل لذلك عندي إلا وجه واحد؛ وهو أن يكون واضع اللغة جعل لفظ الوعيد محتملا إضمار الشرط، ولم يجعل لفظ الوعد كذلك، فيكون معنى الكلام عند الوعيد: أعاقبك إن شئت. ولم يروا ذلك من باب الوعد. وهذا حسن بالإضافة إلى مكارم الأخلاق، فإن لم يكن الأمر كذلك، فهو فاسد قطعا، وخُلْفٌ في الكلام الأزلي، وبَدَاءٌ[1] صُرَاح، وذلك على الله تعالى محال.

وقد صار الإمام فيما سبق إلى هذا الحد، عندما تكلم القاضي على معنى الواجب وقال: (**لو أوجب الله تعالى شيئا، لوجب، وإن لم يتوعد بعقاب على (٤٦/ب) تركه**)[2]. أنكر الإمام هذا، وقال: (**لو فرض [ورود][3] الأمر الجازم من الله [تعالى][4] من غير وعيد على الترك، لما كان للحكم بالوجوب معنى**

التعليق

(١) البداء: هو تجدد العلم. وقيل: هو أن يريد الشيء دائما ثم ينتقل عن الدوام لأمر حادث لا بعلم سابق. وقيل: هو ظهور الرأي بعد أن لم يكن. راجع في تعريف البداء: التبصرة للشيرازي: ٢٥٣. وإحكام الآمدي (٢/٢٤١). والتعريفات: ٤٣. وشرح الكوكب المنير (٣/٥٣٦).

(٢) راجع ص: ٣٠١ هامش: ١، و ص: ٦٥٦ هامش: ٦.

(٣) في م: ورد.

(٤) في البرهان: سبحانه وتعالى.

كانت محرمة، ويفرض من قبيل المأمورات ما هو كالصغائر [من][١] فن المحظورات. ثم لا يستحق تارك تلك المأمورات عقابا مع المحافظة على جملة المأمورات، وإن كانت [واجبا][٢]. فقد ظهر بطلان هذا الحد.

وقال قائلون: الواجب: ما توعد الله تعالى على تركه بالعقاب. وهذا القائل ظن أنه لما ترك لفظ الاستحقاق، فقد أتى بالحد المرضي، وليس الأمر كذلك؛ فكم من تارك واجبا لا يعاقبه الله. ولو كان معنيًا بالوعيد، لحل به العقاب؛ إذ لو لم يكن كذلك، لكان عين ذلك الوعيد خلفا، تعالى الله سبحانه [عن ذلك][٣].

وقال قائلون: الواجب: ما يخاف المكلف العقاب على تركه. (٦٢/ب) وهذا ساقط أيضاً، منتقض بما يحسبه المرء واجباً؛ فإنه [يخاف][٤] العقاب على تركه، وقد لا يكون كذلك.

الشرح

معقول في حقوقنا)(٥). فقد التزم هناك أن عقلية الواجب [تتوقف](٦) على التقييد بالوعيد(٧).

قال الإمام: (وقال قائلون: الواجب: ما يخاف المكلف العقاب على تركه) إلى قوله (وقد لا يكون كذلك)(٨). قال الشيخ: ويفسد أيضاً بالواجب

التعليق

[١] في خ: في.
[٢] في خ: واجبة.
[٣] ساقطة من خ.
[٤] في خ: لا يخاف.
(٥) انظر البرهان (١/٩٢س: ٨ - ١٠).
(٦) في ت، م: متوقف. والمثبت هو الصحيح.
(٧) وقد التزم الشارح هذا أيضاً. راجع ص: ٦٥٦ هامش: ٦ من هذا الجزء.
(٨) انظر البرهان (١/٣٠٩س١٠ - أخير).

والمرضي في معنى الواجب: أنه الفعل المقتضى من الشارع، الذي يلام تاركه شرعاً. وإنما ذكرنا المقتضى من الشارع، فإنه معنى الإيجاب، ثم قيدناه باللوم؛ لينفصل عن المندوب إليه، ولا مراء في توجه اللوم ناجزاً.

الشرح

الذي لا يعرفه المرء واجبا، فإنه لا يخاف العقاب على تركه، ولا يخرجه ذلك عن كونه واجبا[1] فلم يجمع الحد، ولم يمنع.

قال الإمام: (**فالمرضي في معنى الواجب: أنه الفعل المقتضي من الشارع الذي يلام تاركه شرعاً**) إلى آخر المسألة[2]. قال الشيخ: قوله: وإنما [قلنا][3]: المقتضي من الشارع، لأنه معنى الإيجاب[4]. كلام ضعيف، لأنه إذا كان الاقتضاء هو الإيجاب، لزم (٧٢/ب) أن يكون المندوب واجبا، لأنه مقتضىً، بلا خلاف، ولم يكن أيضاً لقوله: (**الذي يذم تاركه شرعا**)[5]. فائدة جديدة، لأنه قال ذلك لينفصل عن المندوب. فإذا كان لفظ الاقتضاء ينبئ عن الوجوب، فلا دخول في ذلك للمندوب.

ويفتقر إلى معرفة اللوم الذي يريده الأصوليون، وليس المراد به التوبيخ من قبلنا، ولا إطلاق ألسنة [باللعنة][6] في ذلك، فإن ذلك حرام، وإنما أرادوا به أنه منسوب إلى المعصية شرعا. وقد زل أبو حامد في هذا المكان، واعتقد أن اللوم من قبلنا، فقال: هذا الحد يبطل بمعاصي الأنبياء، فإنه قد دل على وقوعها

التعليق

(١) راجع هذا الاعتراض في المستصفى (٦٦/١). وشرح الأسنوي (٤٤/١).
(٢) انظر البرهان (٣١٠/١س: ١ ـ ١٠).
(٣) في البرهان: ذكرنا.
(٤) انظر البرهان (٣١٠/١س: ٢، ٣).
(٥) انظر البرهان (٣١٠/١س: ٢).
(٦) في ت، م: اللغة.

فإن قيل: من ترك شيئاً لم يعلمه واجباً لا يلام، وإن كان واجباً في علم الله تعالى. قلنا: هذا مغالطة، فلا تكليف على الغافل الناسي عندنا، ولا وجوب على من لا يعلم الوجوب. فهذا ما أردناه في معنى الواجب.

الشرح

منهم، [ولم][1] نؤمر بإهانتهم وذمهم، والمعصية محققة ولا لوم[2]. وهذا ضعيف، وليس ما ذكره هو المراد، بل لا يجوز لنا أيضاً في حق غيرهم. وإنما المراد ما ذكرناه من النسبة إلى المعصية شرعا[3].

وقول الإمام: (**هو الذي [يذم][4] تاركه شرعا**)[5]. جارٍ على أصله، فإنه التزم في الواجب الموسع الذي يضبط آخر وقته أنه إذا مات في وسطه ولم يفعل، كان آثماً[6]. أما نحن فلا نرتضي ذلك، على حسب ما قررناه. فنفتقر إلى أن نزيد «بوجهٍ ما». وقد بيناه فيما سبق[7].

وأما انفصاله عن السؤال (**بأنه لا وجوب على من لا يعلم الوجوب**)[8]. فيبطل من وجهين:

أحدهما ـ أنه قد أفسد هذا على نفسه فيما سبق، فإنه قال في مسألة

التعليق

(١) في ت: لو. وهو خطأ.

(٢) بمعناه دون لفظه في المستصفى (٧٤/١وما بعدها).

(٣) أي ما ورد ذمه في كتاب الله تعالى، أو سنة رسوله ﷺ، أو في إجماع الأمة. خلافا للمعتزلة. انظر في هذا القيد: شرح الكوكب المنير (٣٤٦/١). وشرح الأسنوي (٤٤/١).

(٤) في البرهان: يلام.

(٥) انظر البرهان (٣١٠/١س: ٢).

(٦) المرجع السابق (٢٣٥/١س: ٧).

(٧) راجع ص: ٦٥٦ من هذا الجزء.

(٨) راجع البرهان (٣١٠/١س: ٧).

وجوب النظر: (لا يشترط في وجوب الشيء علم المكلف بوجوبه عليه)[1].

الثاني ـ أن الذي ذكره: أنه لا وجوب على من لم يعلم الوجوب، باطل بأدلة سمعية قطعية، وقد قال الله تعالى: ﴿[ٱلَّذِينَ][2] ضَلَّ سَعۡيُهُمۡ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَهُمۡ يَحۡسَبُونَ أَنَّهُمۡ يُحۡسِنُونَ صُنۡعًا﴾[3]. وقال تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغۡنِي مِنَ (٤٧/أ) ٱلۡحَقِّ شَيۡـًٔا﴾[4]. وقال: ﴿[يَوۡمَئِذٍ][5] خَٰشِعَةٌ ۝٢ عَامِلَةٞ نَّاصِبَةٞ ۝٣ تَصۡلَىٰ نَارًا حَامِيَةٗ﴾[6]. وقواطع السمع دلت على تعذيب الكفار، وإن كانوا يجهلون وجوب الإيمان، فلا يصح القول بأنه: لا وجوب على من لا يعلم الوجوب بحال. وإنما ينقل هذا المذهب عن الجاحظ[7] والعنبري[8]. وسيأتي الرد عليهما في كتاب

التعليق
______

(١) المرجع السابق (٩٨/١س: ١٠، ١١).

(٢) في ت، م: أولئك الذين. وهو خطأ.

(٣) الآية (١٠٤) من سورة الكهف.

(٤) الآية (٣٦) من سورة يونس.

(٥) هكذا في ت، م بدون ذكر: «وجوه».

(٦) الآيات (٢ ـ ٤) من سورة الغاشية.

(٧) هو عمرو بن بحر بن محبوب، أبو عثمان، المعروف بالجاحظ، الأديب البصري المشهور، صاحب التصانيف في كل فن، وله مقالة في أصول الدين. وإليه تنسب الفرقة الجاحظية من المعتزلة. كان بحراً من بحور العلم، رأساً في الكلام والاعتزال. ومن تصانيفه كتاب «الحيوان» و«البيان والتبيين» و«البخلاء». وغيرها. توفي سنة (٢٥٥) هـ. راجع ترجمته في وفيات الأعيان (١٤٠/٣). والبداية والنهاية (٢٣/١١). وبغية الوعاة (٢٢٨/٢). وشذرات الذهب (١٢١/٢).

(٨) هو عبيد الله أو عبد الله بن الحسن بن الحصين العنبري القاضي. ولي القضاء بالبصرة وكان ثقة. روى له مسلم في صحيحه حديثاً واحدا. قال ابن حجر: «ثقة فقيه عابوا عليه مسألة تكافؤ الأدلة». وقال الذهبي: «هو صدوق، لكنه تكلم في معتقده ببدعة، وكان يقول: دل القرآن على القدر والإجبار، وكلاهما صحيح». وقال ابن كثير: «كان ثقة فقيها، له اختيارات تعزى إليه غريبة في الأصول والفروع». توفي سنة (١٦٨)هـ. راجع ترجمته في: تهذيب التهذيب (٨/٧). وتقريب التهذيب (٥٣١/١). وميزان=

فأما معنى الندب، فالمندوب إليه هو: الفعل المقتضى شرعاً من غير لوم على تركه.

مسألة:

اضطرب الأصوليون في معنى المكروه، وسبب اضطرابهم أنه لم

الشرح

الترجيح، إن شاء الله تعالى[1].

وكان الإمام قد قال: (**ونحن نذكر حقيقة كل حكم من هذه الأحكام**)[2]. أعني الوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة. ولم يذكر حد شيء منها، وإنما حد الأفعال التي تعلقت بها الأحكام[3]. وهذا غلط بيِّن، وذلك بمثابة من تعرض لحد العلم فقال في حده: المعلوم ما كشفه العلم. فليس هذا [حداً][4] للعلم بحال. [وإنما الأحكام الخمسة هي التي ذكرناها آنفاً][5]. أما الواجب والمحظور والمباح والمكروه والمندوب، فهي الأفعال التي تعلقت بها الأحكام[6]. فإن قيل: فما الصحيح عندكم في حد الوجوب الذي هو الحكم على الحقيقة؟ قلنا: الوجوب هو القول المقتضي حصول الفعل على وجه يكون المخالف مذموماً بوجهٍ ما.

قال الإمام: (**مسألة: اضطرب الأصوليون في معنى المكروه**) إلى آخر

التعليق

= الاعتدال (٥/٣). والبداية والنهاية (١٧٣/١٠). وانظر مذهبه في التمهيد لأبي الخطاب (٣٠٧/٤). والوصول لابن برهان (٣٣٧/٢).

(١) انظر البرهان (١٣١٦/٢).

(٢) المرجع السابق (٣٠٨/١س: ٣).

(٣) راجع ص: ٢٧٥ هامش: ٣من هذا الجزء.

(٤) في ت، م: حد.

(٥) ما بين [ ] غير ظاهر في م.

(٦) راجع في هذه النكتة: شرح العضد (٢٢٥/١). وشرح الأسنوي (٤٣/١). وشرح الكوكب المنير (٣٤٥/١).

يستتب لهم أن يجعلوا نهي الكراهية في اقتضاء الانكفاف عن المنهي عنه، بمثابة أمر الندب في اقتضاء الإقدام؛ وذلك أنهم قالوا: استيعاب معظم الأزمان على حسب الإمكان بالنوافل، مستحب غير محتوم، وليس ترك ذلك مكروهاً. ولو كان ما ندبنا إلى الانكفاف عنه مكروهاً، للزم أن يقال: ترك استيعاب وقت الإمكان بالنوافل مكروه، فإذا لم نقل ذلك، وعسر ضبط نهي الكراهية بما ضبط أمر الندب [به][١]، فلذلك اضطرب العلماء (٦٣/أ) بعد اليأس عن هذا المأخذ في معنى المكروه.

فذهب بعضهم إلى أن المكروه: ما اختلف في حظره. وهذا مزيف؛ فإن الكراهية ثبتت وفاقاً في بعض القضايا مع انعقاد الإجماع على نفي الحظر.

وقال شيخي أبو القاسم الإسكافي: المكروه: ما يخاف العقاب على فعله. وهذه [عثرة][٢] ظاهرة؛ فإن حاصل ما ذكره يئول إلى أن المكروه ما خيف حظره، وهذا بعينه هو الذي ذكرناه قبل هذا، ورددنا عليه.

الشرح

المسألة(٣). قال الشيخ: المكروه أيضاً: هو الفعل الذي تعلقت به الكراهة. والكراهة: هي القول المقتضي ترك الفعل، بحيث يمدح التارك، ولا يذم الفاعل. هذا حد الحكم(٤). ولنتكلم ههنا على وضع اللفظ باعتبار اللغة(٥) والشريعة.

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] في خ: عسرة.

(٣) انظر البرهان (١/٣١٠س: ١١ - ص: ١٣١س: أخير).

(٤) انظر حد الفعل وهو المكروه في: إحكام الآمدي (١/٩٣). وشرح الأسنوي (١/٤٨). وشرح الكوكب المنير (١/٤١٣).

(٥) في ت، م: باعتبار اللغة شرعاً والشريعة.

والحق المقطوع به عندي: أن نهي الكراهية في معنى أمر الندب، فهو بالإضافة إلى الحظر، كالندب بالإضافة إلى الإيجاب، ولا يجوز أن يتخيل مرتبة بعد القطع [بانتفاء][١] الحظر لاقتضاء الانكفاف إلا هذا، والمستريب في هذا مضرب عن مدرك الحق.

فأما ما ذكرته في صدر المسألة، وقدرته منشأ اضطراب المذاهب، فسبيل الكشف عنه: أنه لم يرد نهي مقصود عن ترك النوافل المستغرقة لأوقات الإمكان، ولكن الانكفاف عن التروك في حكم الذريعة إلى الإقدام على النوافل. وقد ذكرت في سر ما اخترته أن الأمر بالشيء لا يقتضي نهياً عن الضد، مقصوداً للآمر. فنهي الكراهية [إذاً][٢] ما يرد مقصوداً.

الشرح

أما من جهة اللغة، فالكراهة ضد الإرادة(٣). (٧٣/أ) وترجع إلى صوارف تصرف عن الفعل، وليس المراد بها ذلك عند علماء الشريعة، بل تطلق الكراهة في حق الله تعالى على معنيين:

أحدهما - يرجع إلى الإرادة، وعليه نُزِّل قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمۡ فَثَبَّطَهُمۡ﴾(٤). والمراد: أراد [التثبيط](٥)، فمنعهم الانبعاث، فسميت

التعليق

[١] في المطبوع: بانتقاء.

[٢] في خ: إذ.

(٣) ليس هذا معناها في اللغة. قال الجوهري: كرهت الشي أكرهه كراهة وكراهية، فهو شيء كريه ومكروه. والكريهة: الشدة في الحرب. والكُرْهُ: المشقة. وكرَّهت إليه الشيء تكريها: نقيض حببته إليه. والكَرِهُ: الجمل الشديد الرأس. انظر الصحاح (٢٢٤٧/٦). ونقله عنه الآمدي في الإحكام (٩٣/١).

(٤) الآية (٤٦) من سورة التوبة.

(٥) في م: التثبط.

ثم المنهيات على حكم الكراهية على درجات، كما أن المندوبات على رتب متفاوتات. فليتأمل الناظر هذا التنبيه، ولينظر كيف اختبطت المذاهب على العلماء، لذهولهم (٦٣/ب) عن قاعدة القصد، وهي سر الأوامر والنواهي.

الشرح

إرادة الضد كراهة، باعتبار ضده[١]. وإنما قلنا ذلك، لأن الباري سبحانه واحد، [فلا يصح][٢] أن تقوم به المتضادات[٣]. وهي إذا أطلقت في الأحكام، مختلف فيها عند الأصوليين؛ فقد يطلق المكروه على المحظور، فيقال للمحرم مكروه، فكثيرا ما يقول الشافعي: أكره كذا، وهو يريد تحريمه. وكذلك يقول مالك أيضاً[٤].

الثاني: وهو المشهور ـ ما نهي عنه نهي تنزيه، وهذا هو الذي حددناه[٥].

الثالث: ترك الأولى[٦]، كترك الصلاة، لا لنهي [ورد][٧] عنها، ولكن

التعليق

(١) راجع في توجيه هذه الآية: شرح الطحاوية (٢٦٠). وتفسير الطبري (٢٧٦/١٤). والإنصاف من الكشاف (١٩٣/٢). وتفسير الفخر الرازي (٧٩/١٦).

(٢) ساقطة من م.

(٣) انظر الجواب الصحيح في مسألة الإرادة الإلّهية: مجموع الفتاوى (١٩٧/٨). وشرح الطحاوية (٢٥١ ـ ٢٦٣).

(٤) وغيرهما من المتقدمين. قال ابن قيم الجوزية رحمه الله: «وقد غلط كثير من المتأخرين من أتباع الأئمة على أئمتهم بسبب ذلك، حيث تورع الأئمة عن إطلاق لفظ التحريم وأطلقوا لفظ الكراهة، فنفى المتأخرون التحريم عما أطلق عليه الأئمة الكراهة». راجع إعلام الموقعين (٣٩/١). وانظر شرح العضد (٥/٢). وشرح الكوكب المنير (٤١٩/١). ونزهة الخاطر (١٢٣/١).

(٥) وهو اصطلاح المتأخرين، راجع: إحكام الآمدي (٩٣/١). والقواعد والفوائد (١٠٧). وشرح الكوكب المنير (٤١٨/١). ونزهة الخاطر (١٢٤/١).

(٦) راجع هذا الإطلاق في: المستصفى (٦٧/١). وإحكام الآمدي (٩٣/١). وشرح الكوكب المنير (٤٢٠/١). وإرشاد الفحول: ٦.

(٧) ساقطة من م.

ثم الكراهية في أصل اللسان ضد الإرادة، وليس المراد بها ذلك في هذا الفن، بل هي لفظة مصطلح عليها عند الأصوليين، فالمراد بها: المنهي عنه قولاً، مراداً كان للرب تعالى أو مكروهاً.

فأما المحظور: فهو ما زجر الشارع عنه، ولام على الإقدام عليه.

والمكروه: ما زجر عنه، ولم يلم على الإقدام عليه.

وأما المباح: فهو ما خير الشارع فيه بين الفعل والترك من غير اقتضاء ولا زجر.

الشرح

لكثرة ثواب الفعل. فعلى هذا يصح أن يقال: ترك استيعاب الزمان على حسب الإمكان بالنوافل مكروه[(١)].

الرابع: ما وقعت الشبهة في تحريمه[(٢)]، كلحم السبع ويسير النبيذ، وهذا أضعفها، فإن من أداه اجتهاده إلى أنه حرام، فهو حرام عليه، ومن أداه (٤٧/ب) [اجتهاده][(٣)] إلى الحل، فلا معنى للكراهة في حقه. وهذا متجه على قول من يقول كل مجتهد مصيب. أما من قال المصيب واحد، فقد يقول بالكراهية إذا بقي في نفسه حزازة من كلام الخصم[(٤)].

وليس في مسائل الفقه مسألة أصعب من القضاء بالكراهة، لأجل مخالفة الخصم، ولاسيما إذا كان المجتهد يرى الحل، وغيره يرى التحريم. فإذا ذهب إلى الكراهة، فقد خالف الدليلين جميعاً، وإن كان القولان متفقاً عليهما، كان المصير إلى الكراهة خرقاً للإجماع. ثم الذي يتأتى في هذا المكان التوقف عن

التعليق

(١) قاله الإمام في البرهان (٣١٢/١س: ١٠ ـ أخير).

(٢) ذكره الغزالي في المستصفى (٦٧/١). والآمدي في الإحكام (٩٣/١). ونقله ابن النجار عن ابن قاضي الجبل في شرح الكوكب المنير (٤٢٠/١).

(٣) غير ظاهر في م.

(٤) قاله الغزالي في المستصفى (٦٧/١).

فصل. يجمع محامل الصيغ التي يقال فيها صيغ الأمر

أما المطلق منها فقد سبق الكلام في [محمله][١]، وإنما تتعدد المحامل بالقيود، ونحن نذكر منها جملا تشارف الاستيعاب، [إن شاء الله ﷻ][٢].

فقد ترد الصيغة بمعنى الندب، كقوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾.

وترد بمعنى الإرشاد إلى الأحوط، كقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾. وهذا وإن كان ندبا، فالمقصود منه التنبيه على الأحوط.

وترد بمعنى الدعاء، كقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا [ذُنُوبَنَا][٣]﴾.

والدعاء: استدعاؤك ما تحاول ممن هو فوقك.

وترد بمعنى التهديد، كقوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾.

وترد بمعنى التعجيز، كقوله تعالى: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾.

وترد إنذارا، كقوله تعالى: ﴿قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ﴾.

الشرح

الفعل، وإن كان يغلب على ظنه الحل، لاحتمال التحريم. أما حمل غيره عليه أو الفتوى بالكراهة، فلا وجه [له عندي](٤).

قال الإمام: ([مسألة: تجمع](٥) محامل الصيغ التي يقال [لها](٦) صيغ

التعليق

[١] في خ: مجمله.
[٢] ما بين [ ] ساقط من خ.
[٣] ساقطة من خ.
(٤) غير ظاهرة في م.
(٥) في البرهان: فصل يجمع.
(٦) في البرهان: فيها.

وترد بمعنى الإكرام، كقوله تعالى: ﴿ٱدۡخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ﴾. (٦٤/أ)

وترد بمعنى الإهانة، كقوله تعالى: ﴿ذُقۡ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡكَرِيمُ﴾. وإنما حمل هذا على الإهانة وما قبله على الإكرام، لأن الآخرة ليست دار طلب.

وترد بمعنى الإنعام، كقوله تعالى: ﴿كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقۡنَٰكُمۡ﴾. وهذا وإن كان فيه معنى الإباحة، فإن الظاهر منه تذكير النعمة.

وترد بمعنى التسوية، كقوله تعالى: ﴿فَٱصۡبِرُوٓاْ أَوۡ لَا تَصۡبِرُواْ سَوَآءٌ عَلَيۡكُمۡ﴾.

وترد بمعنى الإباحة، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلۡتُمۡ فَٱصۡطَادُواْ﴾

وترد بمعنى التأديب والتمرين على حسن الأدب، كقوله ﷺ لعبد الله بن عباس، وكان صغيرا: «كل مما يليك».

وقد ترد بمعنى التمني، ومنه قول القائل:

ألا أيها الليل الطويـل ألا انجلي ....

الشرح

[الأوامر][1]. أما [المطلق][2] فقد سبق الكلام في محمله، وإنما تتعدد المحامل بالقيود، ونحن نذكر منها جملا تشارف الاستيعاب)[3]. وهذا[4] الذي ذكروه واضح، لا يفتقر إلى أكثر من هذا[5].

التعليق

(١) في البرهان: الأمر.

(٢) في البرهان: أما المطلق منها.

(٣) انظر البرهان (١/٣١٤س: ١ ـ ٥).

(٤) في ت، م: (إلى قوله وهذا الذي ذكروه..) وهو سهو من الناسخ لأن ما بعد كلمة (الاستيعاب) ليس من قول الإمام.

(٥) وانظر المعاني التي ترد لها صيغة «افعل» في: أصول السرخسي (١/١٤). والمستصفى=

وقد ترد بمعنى التعجيز، كقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾. وقوله تعالى: ﴿قُلْ كُونُوا۟ حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾.

وترد بمعنى التحكيم والتفويض، كقوله تعالى: ﴿فَٱقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ﴾. ثم صيغة الأمر من جميع ما ذكرناه، ما يقتضي الإيجاب، وفيما يقتضي الندب خلاف، كما تقدم. والوجوه الباقية ليست من معاني الأمر.

وأما صيغة النهي إذا تقيدت، فإنها ترد على وجوه على مناقضة الأمر، لا يعسر على الباحث طلبها. ومطلقها للحظر، [والمقيد][1] منها يرد على وجوه:

منها التنزيه، ومنها الوعيد، ومنها الدعاء، كقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾.

ومنها: الإرشاد، كقوله تعالى: ﴿لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾.

ومنها: بيان العاقبة، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ (٦٤/ب) ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا [بَلْ أَحْيَآءٌ][2]﴾.

وترد بمعنى التحقير والتقليل، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّنْهُمْ [أزواجا منهم][3]﴾.

وترد بمعنى إثبات اليأس، كقوله تعالى: ﴿لَا تَعْتَذِرُوا۟ ٱلْيَوْمَ﴾.

التعليق

= (٤١٧/١). وإحكام الآمدي (١٣/٢). وحاشية السعد على العضد (٧٨/٢). وشرح الأسنوي (١٥/٢). وشرح الكوكب المنير (١٧/٣). وفواتح الرحموت (٣٧٢/١).

[١] في خ: والقيد.

[٢] ساقطة من خ.

[٣] ساقطة من خ.

[كتاب][١] العموم والخصوص

قال المحققون من أئمتنا: العام والخاص قولان قائمان بالنفس كالأمر والنهي، والعبارات [تراجم عنهما][٢]. وأثبتوا ذلك في صدر هذا الكتاب إثباتهم الأمر المقتضي النفسي في مفتتح كتاب «الأوامر». ثم ردوا اهتمامهم إلى القول في صيغة العموم.

وهذا الذي صدروا الكتاب به ليس بالهين عندي؛ فإنا وجدنا اقتضاءً نفسياً وطلباً مختلجاً في الضمير لا يناقض كراهية وجود المقتضى على ما سبق ذلك متضحاً، فسمينا الطلب النفسي أمراً،

الشرح

قال الإمام: (**[كتاب]**(٣) **العموم والخصوص. قال المحققون من أئمتنا: العام والخاص قولان قائمان بالنفس كالأمر والنهي، والعبارات تراجم [عنها]**(٤)) إلى قوله (**ونعود الآن إلى المقصود اللائق بما نحن فيه**)(٥). قال الشيخ: مذهب أهل السنة أن الكلام: هو القائم بالنفس، والعبارات تراجم. على ما سبق في كتاب الأوامر(٦). والطريق في إثباته واحد.

وما تخيله الإمام مشكلا، فهو أنه قال: (**الاقتضاء يجده العاقل من نفسه ضرورة، ويترجم بالعبارة**)(٧). على ما سبق متضحا. فلا معنى للإعادة(٨).

التعليق

[١] في المطبوع: باب.

[٢] في خ: تزاحم عنها.

(٣) ساقطة من البرهان.

(٤) في البرهان: عنهما.

(٥) انظر البرهان (١/٣١٨س: ١ - ص: ٣٢٠س: ٤).

(٦) راجع ص: ٥٨٣ هامش: ٥. وانظر البرهان (١/١٩٩س: ٦).

(٧) انظر البرهان (١/٢٠٠س: ١٣). بمعناه.

(٨) راجع ص: ٥٨٦ من هذا الجزء.

وأوضحنا من طريق اللسان تسمية العرب إياه كلاماً. فأما العموم والخصوص، فما أراهما كذلك في الوضوح.

ويظهر أن يقال: [عموم][1] النفس علوم بمعلومات على جهات في الإرادة والكراهية أو غيرهما. فأقصى ما يذكره في هذا أن كل ما يثبت العلم به، ففي النفس حديث عنه، منفصل عن العلم، وهو الذي يسمى الفكر، والعلم محيط بمعنى الجميع، وفي النفس فكرته وحديث عنه. فليعلم طالب هذا الشأن أن معظم ما يحسبه من لم يعظم حظه في الحقائق (٦٥/أ) علماً فهو فكر، وهو المعني بكلام النفس.

الشرح

قال: **(وأما العموم والخصوص، فما أراهما كذلك في الوضوح)**(٢). إذ ليس في العموم اقتضاء، والذي نقرر به العموم: **(كل ما ثبت العلم به، ففي النفس كلام عنه، والعلم محيط بمعنى الجميع، وفي النفس فِكْرٌ به، وحديث عنه)**(٣). ومعنى ذلك أن الإنسان يعلم الجميع، ولا ينفك **(٧٣/ب)** عن كلام النفس. وقد تقدم بيان ذلك في المقدمة أن العالم لا يخلو عن النظر النفسي(٤).

وقوله: **(وليعلم طالب هذا الشأن أن معظم ما يحسبه من لم يعظم حظه في الحقائق علما فهو فكر)**(٥). وإنما كان كذلك، من جهة أن الإنسان إذا علم أمراً، أخبر عنه، وأعلم به غيره. وما أخبر عنه، إلا من جهة كونه معلوما. فإن كلام النفس خبر عن المعلوم، لا خبر عن العلم. والذي يحقق ذلك أن من صار إلى أن العلم يقوم بالعالم ولا يعلمه، يستحيل منه في حالته تلك أن يخبر عنه،

التعليق

[١] في خ: علوم.

(٢) انظر البرهان (١/٣١٨س: ١٠، ١١).

(٣) نفس المرجع (١/٣١٨س: ١٤ - ص: ٣١٩س: ١).

(٤) راجع ص: ٥٩٢ هامش: ٥.

(٥) انظر البرهان (١/٣١٩س: ١، ٢).

ومن دقيق ما يتعلق بمدارك العقول أن فكر النفس متعلقة بالمعلومات والمعتقدات، ولا [تتعلق][١] النفس بالعلم الحق.

وهذا الآن يتعلق بالقول في النطق النفسي، ولا مطمع في مفاتحته فضلاً عن استقصائه.

ومهما ظن ذو الفكر أنه ناطق بالعلم، فهو متخيل العلم معلوماً منطوقاً به.

الشرح

مع كونه لا يعلمه، ونحن نقول: كل من قام به العلم لابد أن يعلمه، فيكون معلوما (٤٨/أ) فيخبر عنه، من جهة كونه معلوما له.

وقوله: (**ومن دقيق ما يتعلق بمدارك العقول، أن فِكَر النفس متعلقة بالمعلومات والمعتقدات**)(٢). يريد بذلك إثبات الاختلاف بين كلام النفس وبين العلم، فإن العلم لا يتعلق بالمعتقدات، وكلام النفس يتعلق بها.

وقوله: (**ولا تنطق النفس بالعلم الحق**)(٣). الظاهر فيه أنه لا يصح الخبر عن العلم، باعتبار كونه علماً، بل باعتبار كونه معلوما.

وقوله: (**ومهما ظن ذو الفكر أنه ناطق بالعلم، فهو [متخيل](٤) العلم معلوما**)(٥). كلام محتمل، فإن أراد به أنه لا ينطق بالعلم بوجه، فهذا محال، إذ

التعليق

[١] في خ: تنطق.

(٢) انظر البرهان (٣١٩/١س: ٣، ٤).

(٣) نفس المرجع (٣١٩/١س: ٤). ورجح محقق البرهان ما في نسخة ت وفيها: (ولا تتعلق بالنفس..) والصحيح ما في النسخ الثلاث التي اعتمدها محقق البرهان. وكذا في النسخة التي لم يعتمدها وهي نسخة الخزانة العامة بالرباط ورقة (٦٥/أ) وكما في هذا الشرح بنسختيه.

(٤) في ت، م: مخيل. والمثبت من البرهان.

(٥) انظر البرهان (٣١٩/١س: ٧، ٨).

وهذا هو الذي اختلج في عقول المتكلمين، وطيش أحلامهم، حتى اضطربوا في أن العلم بالشيء، هل هو علم بأنه علم به؟ وهذا الذي اختبطوا فيه اضطراب منهم في فكر النفس، لا في العلم نفسه.

ونحن في الأحايين نرمز إلى تلويحات في هذا المجموع لنتشوف عند نجازه إلى العلوم الإلّهية، ونستحث على طلبها.

[مسألة:][1]

ونعود الآن إلى المقصود اللائق بما نحن فيه، ونقول:

الشرح

يتضمن ذلك أن العلم لا يعلم. وإن أراد به لا يخبر عنه باعتبار كونه معلوماً، فهذا صحيح.

وقوله: (**[وهذا الذي]**(٢) **اختلج [في عقول المتكلمين وطيَّش]**(٣) **أحلامهم حتى اضطربوا في أن العلم بالشيء، هل هو علم بأنه علم به؟ وهذا الذي اختبطوا فيه اضطراب منهم في فكر النفس، لا في العلم نفسه**)(٤). يقول: إن العالم لا ينفك عن اقتران كلام النفس، فقد يظن التلازم [و](٥) الاتحاد، وقد لا يظن ذلك، فيقع الاضطراب لذلك.

وقوله: (**فنعود الآن إلى المقصود [و]**(٦) **اللائق بما نحن فيه**)(٧). لم يتكلم الأصوليون على العموم والخصوص، إلا باعتبار الألفاظ اللغوية، إذ هي

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) في البرهان: وهذا هو الذي..

(٣) ما بين [ ] غير ظاهرة في م.

(٤) انظر البرهان (١/٣١٩س: ٨ - أخير).

(٥) حرف الواو ساقطة من ت، م.

(٦) ساقط من البرهان.

(٧) انظر البرهان (١/٣٢٠س: ٤).

اختلف الأصوليون في صيغة العموم اختلافهم في صيغة الأمر والنهي.

[فنقل][١] مصنفو المقالات عن الشيخ أبي الحسن والواقفية أنهم لا يثبتون لمعنى العموم صيغة لفظية، وهذا النقل على هذا الإطلاق زلل؛ فإن أحداً لا ينكر إمكان التعبير عن معنى الجمع بترديد ألفاظ مشعرة به، كقول القائل: رأيت القوم واحداً واحداً، لم يفتني منهم أحد، وإنما كرر [هذا اللفظ][٢] قطعاً لوهم من يحسبه خصوصاً إلى غير ذلك. وإنما أنكر الواقفية لفظة واحدة مشعرة بلفظ الجمع. ووافق الملقب بـ«البرغوث» من متكلمي المعتزلة، و«ابن الراوندي» (٦٥/ب) الواقفية فيما نقل عنهم.

وذهبت طائفة يعرفون بأصحاب الخصوص إلى أن الصيغ الموضوعة للجمع نصوص في أقل الجمع، مجملات فيما عداه، إذا لم يثبت قرينة تقتضي تعديتها إلى أعلى الرتب.

وأما الفقهاء فقد قال جماهيرهم: الصيغ الموضوعة للجمع

الشرح

الأدلة، وهم إنما يتكلمون على أدلة الأحكام، التي هي الكتاب والسنة، وهي ألفاظ لغوية، فلذلك قال: نعود إلى المقصود، [و](٣) اللائق بما نحن فيه(٤).

قال الإمام: (اختلف الأصوليون في صيغة العموم اختلافهم في صيغة

التعليق

[١] في خ: ونقل.

[٢] في هامش خ: هذه الألفاظ.

(٣) الواو ساقطة من ت، م. والأولى إثباتها تبعا لما تقدم.

(٤) ويمكن إضافة تفسير آخر وهو أن الإمام لما أحس بأنه طوَّل نفسه في إثبات كلام النفس الأشعري - وهو غير لائق بالأصول - عاد إلى المقصود واللائق بمباحثه. والإمام هو الوحيد - فيما علمت - من بين الأصوليين في تقديم هذه المقدمة الكلامية.

نصوص في الأقل، وظواهر فيما زاد عليه، لا يزال اقتضاؤها في الأقل بمسالك التأويل، وهي فيما عدا الأقل ظاهرة مؤولة.

والذي صح عندي من مذهب الشافعي ﷺ أن الصيغة العامة ـ لو صح تجردها عن القرائن ـ لكانت نصاً في الاستغراق، وإنما التردد فيما عدا الأقل من جهة عدم القطع بانتفاء القرائن المخصصة.

ومما زل فيه الناقلون أنهم نقلوا عن أبي الحسن ومتبعيه: أن الصيغة وإن تقيدت بالقرائن، فإنها لا تشعر بالجمع، بل تبقى على التردد. وهذا ـ وإن صح النقل فيه ـ فهو مخصوص عندي بالتوابع المؤكدة لمعنى الجمع، كقول القائل: رأيت القوم أجمعين أكتعين أبصعين. فأما ألفاظ صريحة تفرض مقيدة، فلا يظن بذي عقل أن يتوقف فيها.

ثم نقل عن أبي الحسن مذهبان، حسب ما مضى في صيغة الأمر: أحدهما ـ الحكم بكون اللفظ مشتركاً بين الواحد، اقتصاراً عليه، وبين أقل الجمع وما فوقه. ونقل عنه أنه كان يقول: لا أحكم بالاشتراك، ولا أدري للصيغ مجملاً ولا مفصلاً ولا مشتركاً.

ومسالك حجاج الواقفية في هذه المسألة، (٦٦/أ) وطرق الجواب عنها، كما تقدم في مسألة الأوامر، فلا معنى لإعادتها.

الشرح

الأمر والنهي) إلى قوله (وما يقع منكرا منفياً، فهو كذلك [أيضاً يتعين][١] القطع بوضع العرب إياه للعموم [كقولك][٢]: لم أر رجلا)[٣]. قال الشيخ: مذاهب

التعليق

(١) في البرهان: يتعين أيضاً.

(٢) في البرهان: كقولهم.

(٣) انظر البرهان (١/٣٢٠س: ٥ ـ ص: ٣٢٣س: ٦).

والذي نحن نذكره الآن مسلك الحق، وما هو المرتضى عندي، فأقول والله المستعان: الألفاظ التي يتوقع اقتضاء العموم فيها منقسمة، فمن أعلاها وأرفعها الأسماء التي تقع أدوات في الشرط، وهي تنقسم إلى: ظرف زمان، [وإلى][١] ظرف مكان، واسم مبهم يختص بمن يعقل، كقولك: من أتاني أكرمته. واسم مبهم يختص [بما لا][٢] يعقل في رأي، ولا يختص بمن يعقل في رأي، كوقوع «ما» شرطا. وكل اسم وقع شرطا عمَّ مقتضاه. فإذا قلت: من أتاني، اقتضى كل آت من العقلاء، وإذا قلت: متى ما جئتني، اقتضى كل زمان، وإذا قلت: حيثما

الشرح

الناس كما نقلها الإمام، وطرق الواقفية، على حسب ما مضى في صيغة الأمر، ومذاهبهم في الاشتراك والالتباس كذلك، بلا مزيد(٣). وإنما تنازع الناس فيما ذكره في قسم واحد، وهو [ظرف](٤) الزمان، [كقوله](٥): متى جئتني أكرمتك، هل يتضمن ذلك كل زمان أو يتضمن ذلك زمانا مطلقا؟ حتى إذا جاءه وأكرمه، لم يبق عليه عهدة من الخطاب؟ فظاهر كلام الأصوليين أنه يعم جميع الأزمنة(٦)، والفقهاء لا يرون هذا، وإنما يقولون: يتضمن إكراما واحداً، في أي

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] في خ: بمن.

(٣) راجع ص: ٦١٠ - ٦١٢. وانظر في مسألة «هل للعموم صيغة»؟ التبصرة: ١٠٥. وإحكام الباجي: ٢٣٣. وأصول السرخسي (١٣٢/١). والتمهيد لأبي الخطاب (٦/٢). والمستصفى (٤٦/١). والوصول لابن برهان (٢٠٦/١). وإحكام الآمدي (٥٧/٢). وشرح العضد (١٠٢/٢). وشرح تنقيح الفصول: ١٩٢. والمسودة: ٨٩. وفواتح الرحموت (٢٦٠/١). ونزهة الخاطر (١٢٦/٢).

(٤) في ت، م: طرف.

(٥) في ت: لقوله. والمثبت من م.

(٦) راجع أصول السرخسي (١٥٧/١). والتمهيد لأبي الخطاب (٦/٢). وإحكام الآمدي=

رأيتني، اقتضى كل مكان، وما يقع منكراً منفياً، فهو كذلك، يتعين [أيضاً][١] القطع بوضع العرب إياه للعموم، كقولهم: لم أر رجلا.

الشرح

زمان كان. قال مالك: إذا قال: متى دخلت الدار، فأنت طالق، فإنها لا تطلق عليه إلا طلقة واحدة، بخلاف قوله: كلما دخلت، فأنت طالق، فإنها تطلق متى دخلت(٢). وهذا ظاهر، وكأنه قال: إن دخلت الدار (٧٤/أ) فأنت طالق. [وأتى بها](٣) يشير إلى أنه لا يختص بعينه بزمان مخصوص.

[وأما](٤) قوله: (وما يقع منكرا ومنفيا)(٥). ونحن بينا أن سيبويه وغيره من أئمة العربية أن ذلك إنما يكون على تقدير بناء النكرة (٤٨/ب) مع النفي على الفتح. فأما إذا جاءت معرفة، فلا يفهم منها العموم(٦). والمسألة نقلية محضة، وأهل اللغة بذلك أقعد.

وأما قوله: (واسم مبهم يختص بما لا يعقل [في رأي](٧))(٨). فهذا إنما هو فيما إذا كانت بمعنى «الذي»، فهي التي [فيها](٩) نزاع أهل اللغة، كقوله:

التعليق

= (٥٦/٢). وشرح تنقيح الفصول: ١٧٩. وشرح الأسنوي (٦٦/٢). وشرح المحلي على جمع الجوامع (٤٠٩/١). والمسودة: ١٠١. وشرح الكوكب المنير (١٢١/٣). ونزهة الخاطر (١٢٤/١).

[١] ساقطة من خ.

(٢) انظر المدونة (١٧/٦). باب ـ ما جاء في الاستثناء في الطلاق. والشرح الصغير (٣٨٨/٣). والمغني (١٩٣/٧وما بعدها).

(٣) هكذا في ت، م: والمراد: والإمام مالك أتى بلفظ «متى» ليشير..، والله أعلم.

(٤) ساقط من م.

(٥) انظر البرهان (٣٢٣/١س: ٤). وفيه: منكرا منفيا.

(٦) راجع ص: ٨٣٠ هامش: ٢من هذا الجزء.

(٧) في ت، م: فرأي. والمثبت من البرهان.

(٨) انظر البرهان (٣٢٢/١س: أخير).

(٩) ساقطة من ت، م.

[صيغ الجموع][١]

وأما صيغ الجموع، فلو قسمناها على مراسم صناعة النحو، لأطلنا أنفاسنا. ولكنا نذكر مراسم على قدر مسيس الحاجة إليها.

الشرح

عرفت ما عندك، أي الذي عندك. ومذهب سيبويه أنها تعم من يعقل وما لا يعقل(٢). وأما إذا وقع شرطا، فليس من هذا القبيل، فإن الشرط يستدعي الفعل، ولا يدخل على الأسماء على حال.

قال الإمام: (**وأما صيغ الجموع، فلو قسمناها على مراسم صناعة النحو، لأطلنا أنفاسنا، ولكنا نذكر مراسم على قدر مسيس الحاجة**) إلى قوله (**ثم لم يفصلوا الجمع إلى جمع القلة وإلى جمع الكثرة**)(٣). قال الشيخ: ما ذكره ينقسم إلى ما ليس للأصول به تعلق بوجه، كالقول في علامات الإعراب، واختصاصها بهذه الحروف، واختلاف أحوالها رفعاً ونصباً، وامتناع جمع بعضها جمع سلامة. هذا محض إدخال علم النحو في الأصول، ولكنه اقتصر على ذكر الأحكام دون العلل والأسباب. ونحن بعون الله وتوفيقه [نوجه](٤) ما ذكره على شرط أئمة العربية.

فالجمع كما ذكر ينقسم إلى جمع سلامة وجمع تكسير، ومعنى كونه جمع سلامة: أنه يسلم فيها بناء الواحد، كقولك: زيد، ثم تقول: الزيدون، فقد سلم بناء الواحد. يقال فيه: إنه الجمع الذي على حد التثنية. وإذا قلنا: موسيان وعيسيان وعصوان، فبناء الواحد مقدَّر، ولكنه على غير الإفراد، ولما جاءت

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) انظر الكتاب (٢/١٠٥). وشرح تنقيح الفصول: ١٨٤. وشرح الكوكب المنير (٣/١٢٠).

(٣) انظر البرهان (١/٣٢٣س: ٨ ـ ص: ٣٢٧س: ٤).

(٤) في ت: توجيه. والمثبت من م.

[فالجمع][1] ينقسم إلى جمع سلامة وإلى جمع تكسير.

فأما جمع السلامة، فهو الذي يسلَم فيه بناء الواحد. وهو ينقسم إلى جمع الذكور [وإلى جمع الإناث][2].

الشرح

التثنية، رجع الاسم [إلى](٣) أصله. وكذلك إذا قلنا: مصطفون، فهو جمع سلامة، والتقدير: مصطفيون، ولكن استثقلت الضمة على الياء، فحذفت فسكنت، والواو ساكنة، فحذفت الياء، لالتقاء الساكنين، وبقيت الواو لتدل على الجمع والرفع. وكذلك يقال في المنصوب.

وقوله: **(وهو ينقسم إلى جمع الذكور والإناث)**(٤). وليس يعني بالذكور: ما له ذكر، ولا بالإناث، ما له فرج، بل المراد بكونه جمع مذكر: أن الاسم عري عن علامة التأنيث لفظاً وتقديراً. ويراد بالاسم المؤنث: ما فيه العلامة لفظاً أو تقديراً، واختص المؤنث بالعلامة، لأنه منقول عن الأصل، والأصل في الأسماء التذكير، ويدل على ذلك أمور:

منها: ما ذكره أئمة العربية أن لفظ الشيء ينطلق على كل موجود، والشيء مذكر(٥).

ومنها: أن التأنيث صار إحدى الأسباب المانعة من الصرف، ومنع [الصرف](٦) عارض على الكلام، لأنه يمنع الاسم بعض الحركات، ويوجب ضربا من الإلباس(٧).

التعليق

[١] في خ: والجمع.

[٢] في خ: والإناث.

(٣) في م: على.

(٤) انظر البرهان (١/٣٢٣س: ١١).

(٥) راجع شرح ابن عقيل على الألفية (٢/٤٢٩).

(٦) ساقطة من ت، م.

(٧) راجع الإنصاف لابن الأنباري (١/٢٠). وشرح ابن عقيل (٢/٣٢١).

فأما جمع الذكور، فبزيادة «واو» قبلها «ضمة» و«نون» بعدها، في محل الرفع. وبزيادة «ياء» قبلها «كسرة» و«نون» بعدها في محل النصب.

الشرح

الثالث: الافتقار في الإرشاد إلى التأنيث إلى الزيادة. فهذه الأسباب تبين الفرعية.

وقوله: (**[فأما]**[1] **جمع الذكور، فبزيادة «واو» (٤٩/أ) قبلها ضمة، و«نون» بعدها في محل الرفع، وبزيادة «ياء» قبلها كسرة «ونون» بعدها في محل النصب والجر**)[2]. اعلم أن الإعراب أصله أن يكون بالحركات، والسبب فيه أن الاسم تختلف أحواله، وتختلف الأغراض بحسب (٧٤/ب) اختلاف الأحوال، كما تختلف الأغراض باختلاف المسميات. فوضعت العرب الأسماء المختلفة دالة على المسميات المختلفة.

فإذا اختلفت أحوال الاسم، فإما أن يرشدوا إلى اختلاف أحواله أو لا يرشدوا، فإن لم يرشدوا، فات غرض مهمٌّ، كمعرفة كون الشخص فاعلا أو مفعولا، فلابد من الإرشاد. وإذا أرشدوا، فإما أن يغيروا الأسماء على تقدير اختلاف الأحوال، أو لا يغيروا الأسماء، [فإن غيروا الأسماء بالكلية، لم يحصل المقصود][3]، فإنا لا ندري أن الذي كان مفعولا هو الذي كان فاعلا، فلا يحصل المقصود[4].

وأيضا فإنه كانت الأسماء تكثر كثرة مفرطة، وأثبتوا في الاسم الواحد تغييرا يرشد إلى اختلاف أحواله مع بقاء الاسم، فيكون الاسم واحدا، كما

التعليق

(١) في م: وأما. والمثبت من ت والبرهان.

(٢) انظر البرهان (٣٢٣/١س: أخير - ص: ٣٢٤س: ٢).

(٣) ما بين [ ] غير واضح في م.

(٤) راجع الإنصاف لابن الأنباري (١٩/١). وشرح ابن عقيل (٣٧/١).

وأما الإناث، فالاسم المؤنث ينقسم إلى اسم ليس في آخره علم للتأنيث، وإلى اسم في آخره علم للتأنيث. فأما ما ليس له علم

الشرح

الذات واحدة، ويكون اللفظ متغير الحال، كما كانت الذات متغيرة الحال. وإذا كان كذلك، فحروف الكلمة كأجزائها، وحركاتها بمثابة الأعراض الواردة عليها، فخص الإعراب بالحركات، ليحصل المقصود مع بقاء الاسم، فما أعرب بالحركات، فجارٍ على الأصل، وما أعرب من الأسماء بالحروف، فلعِلَّةٍ، وذلك ثلاثة أنواع: الأسماء الستة المضافة[1]. **الثاني**: المثنى والمجموع. **الثالث**: كـ«لا» إذا أضيفت للمضمر على اللغة الفصيحة[2].

فأما المثنى والمجموع، فأعرب بالحروف، فرقاً بينه وبين الواحد، ولزيادة دلالة على المفرد[3].

وأما الأسماء الستة، فأعربت بالحروف، لاعتلالها، ولزوم إضافتها، فكأنها إنما أعربت بالحروف، عوضاً لها مما سلبته، وخص ذلك بحال الإضافة، لتقرب من الجمع، باعتبار الزيادة[4]. ووقع الاقتصار في علامات الإعراب على حروف العلة، لأنها قريبة من الحركات، إذ «الألف» عن الفتحة، و«الياء» عن الكسرة، و«الواو» عن الضمة[5].

وأما قوله: **(وأما الاسم المؤنث: فهو ينقسم إلى ما في آخره عَلَمُ التأنيث)**[6]. يريد في اللفظ، وأما في المحل والموضع، فلابد من العلامة،

التعليق

(١) وهي: أَبٌ، وأَخٌ، وحَمٌ، وهَنٌ وفُوهُ وذُو مَالٍ. راجع الإنصاف (١/١٧). وشرح ابن عقيل (١/٤٤، ٥٣).

(٢) راجع شرح ابن عقيل (١/٥٦ ـ ٦٠).

(٣) انظر الإنصاف (١/٣٣). وشرح ابن عقيل (١ ـ ٦٠).

(٤) راجع الإنصاف (١/١٧ ـ ٣٣). وشرح ابن عقيل (١/٤٤).

(٥) راجع الإنصاف (١/١٩). وشرح ابن عقيل (١/٤٣).

(٦) انظر البرهان (١/٣٢٤س: ٤). مع تصرف في اللفظ.

للتأنيث، فجمع السلامة فيه بزيادة «ألف» و«تاء» في (٦٦/ب) الوصل والوقف بضمها في محل الرفع، وبكسرها في محل الجر والنصب. تقول: جاءني الهندات، ورأيت الهندات، ومررت بالهندات.

الشرح

يدلك على ذلك التصغير والتكسير[١]. وكون جمع السلامة بالألف [والتاء][٢]، مطرد في الإناث على الإطلاق[٣]، ولا يختص جمع السلامة في الإناث بمن يعقل، وإن كان جمع السلامة في الذكور يختص بمن يعقل، أو صفات من يعقل[٤]. فعلوا ذلك، إثباتاً لشرفية الأعلام بالامتياز. وإنما دخلت التاء ههنا، وإن لم تكن من حروف العلة، فإن التاء تعرف بتاء التأنيث المفرد، فدخلت في الجمع [مرشدة][٥] إلى ذلك، والألف لابد منها، إذ بها يقع الفصل بين الواحد والجمع.

وأما ما في آخره عَلَمُ التأنيث، فعلامات التأنيث [ثلاث][٦]: **(٤٩/ب)** التاء والألف والياء[٧]. فالتاء في قولك: «فاطمة وقائمة»، والألف في قولك: «حبلى وخنساء»، والياء في قولك: «قومي واخرجي وتذهبين». هذا مذهب

التعليق

(١) يريد: ويستدل على تأنيث ما لا علامة فيه ظاهرة بأمور: **منها** - رد تاء التأنيث إليه في التصغير، ككتيفة في كتف. **ومنها** - جمع التكسير في فواعل، جمع فاعلة، وفعائل جمع فعالة. مثال الأولى: فواطم جمع فاطمة. ومثال الثاني: رسائل جمع رسالة. وانظر في هذا الموضوع: شرح ابن عقيل (٢/٤٢٩، ٤٦٩).

(٢) في ت، م: الياء. وهو خطأ.

(٣) راجع شرح ابن عقيل (١/٧٣).

(٤) المرجع السابق (١/٦٠، ٦١).

(٥) في م: من شده.

(٦) في ت، م: ثلاثة.

(٧) وتسمى ياء الفاعلة، وتلحق فعل الأمر، والفعل المضارع، ولا تلحق الماضي. راجع شرح ابن عقيل (١/٢٣). وانظر في علامات التأنيث. نفس المرجع (٢/٤٢٩ - ٤٣٦).

وأما ما في آخره علم للتأنيث، فينقسم إلى ما يكون «هاء» في الوقف، و«تاء» في الوصل. وإلى ما يكون «ألفا». فأما ما يكون «هاء»، فإذا حاولت الجمع فيه، حذفت «الهاء» من الواحدة وزدت «ألفا» و«تاء»، كما تقدم. فتقول في مسلمة: مسلمات.

[وأما][1] ما يكون علامة التأنيث فيه «ألفا»، فينقسم إلى «ألف

الشرح

البصريين. وأما الهاء والهمزة، فليست علامة تأنيث عندهم. وإنما التاء إذا وَقَفْتَ عليها، صارت هاء(٢). وبعض العرب يقف بالتاء أيضاً، فقال: «مثل ظهور الجحفت». يريد الجحفة. وإنما قالوا: مسلمات، ولم يقولوا: مسلمتات، حذراً من اجتماع علامتين متجانستين في اسم واحد. وإذا لم يكن بدٌّ من حذف واحدة، فالأولى تدل على التأنيث خاصة، والثانية تدل على الجمع والتأنيث، فكان حذف الأُولى أَوْلى(٣).

وقوله: **(وأما (٧٥/أ) ما يكون [عَلَمُ](٤) التأنيث فيه ألفا، فينقسم إلى ألف ممدودة)**(٥). وقد يفهم من هذا الكلام أن الألف تمد وتتحرك، وهذا محال، بل لا تقبل الألف الحركة بحال، وإنما يعنون بكونها ممدودة أن [يتقدمها](٦) ألف وتاء في الألف الآخرة، فلا يتصور اجتماعهما، لسكونهما، فتقلب الآخرة منهما همزة، [فيقال: ألف ممدودة لهذا. وإنما تقلب همزة](٧)،

التعليق

[١] في خ: فأما.

(٢) راجع شرح ابن عقيل (٢/٥١٥).

(٣) راجع أسرار العربية للأنباري: ٦٠.

(٤) في البرهان: علامة.

(٥) انظر البرهان (١/٣٢٥س: ١، ٢).

(٦) في ت: يتقد منها. والمثبت من م.

(٧) ما بين [ ] ساقط من م.

ممدودة» وإلى «ألف مقصورة». فأما إذا كانت «الألف» ممدودة، كقولك في صحراء وخنفساء، فتقلب «الهمزة» «واوا»، وتزيد «ألفا» و«تاء»، إذا لم يكن المذكر منه «أفعل». كقولك: صحروات، وخنفساوات. تقلب «الهمزة» «واوا».

الشرح

لقرب الهمزة من الألف. هذا هو الكلام في المفرد[1].

وإذا صرت إلى الجمع، قلبت الهمزة واواً، ويستوي في ذلك من يعقل وما لا يعقل، تقول: خنفساوات. ولو سميت امرأة صحراء، لقلت: صحراوات، إلا الصفة على فعلاء إذا كان المذكر أفعل، فإن العرب لا تنطق بجمع السلامة[2].

أما قلب الهمزة واواً، فالهمزات بالإضافة إلى القلب والإقدار عند التثنية والجمع أربع همزات[3]: **أصلية**، فهذه تستقر، كقولك: قُرَّاء ووضاء، فإنك تقول: قراءان و [قراؤون][4]. ومنقلبة عن ألف، كالتأنيث، فهذه تقلب، كما تقدم[5]. وإنما قلبت هذه، لأن الهمزة قريبة من الألف، فلو استوت، لثبت قريب من ثلاث ألفات. وذلك مستكره، فعدل عنه إلى ما هو أخف، بشرط أن لا تكون الهمزة أصلية[6]. وأما الهمزة الأصلية، فاغتفر فيها [الاستثقال][7] حفظاً للأصل.

التعليق

(١) راجع في أوزان ألف التأنيث الممدودة: شرح ابن عقيل (٢/٤٣٥).
(٢) انظر المرجع السابق (٢/٤٥٧). والبرهان (١/٣٢٥س: ٦). والمراد أن هذا لا يجمع جمع سلامة، وإنما يجمع جمع تكسير.
(٣) راجع شرح ابن عقيل (٢/٤٤٥).
(٤) في م: قراون وقراءان.
(٥) في مثل صحراء. يقال: صحراوان وصحراوات.
(٦) راجع شرح ابن عقيل (٢/٤٤٥ ـ ٤٤٧).
(٧) في ت: الاستقلال. والمثبت من م.

فأما إذا كان المذكر فيه «أفعل»، فالعرب لا تنطق بجمع السلامة فيه، بل تقول في الحمراء: حُمُر.

ومن مشكل الحديث قوله ﷺ: «ليس في الخضروات [زكاة»][١]. والرسول عليه السلام لم يرد جمع الخضروات الذي مذكرها أخضر، وإنما أجراها لقبا على نوع من [الإتّاء][٢] والدُّخل.

الشرح

الهمزة [الثالثة][٣] ما هي **مبدلة** عن حرف أصلي، كهمزة «كساء» و«رداء». والأكثر الإقرار[٤]، فيقال: [كساءان][٥]، ورداءان، وقد جاء القلب[٦].

والتي **للإلحاق**[٧] تتنزل هذه المنزلة[٨]. والهمزة في هذا المكان ليست أصلية، وإنما هي مبدلة عن حرف أصلي، كهمزة «كساء» بدلاً عن الواو، وكقوله: كسوت، وفي رداء عن الياء، كقولك: رديت. والياء والواو إذا تطرفتا، ووقعت الألف قبلهما، قلبت ألفاً، لكن بشرط أن لا يكونا أصلين[٩].

وشرط القلب في هذه الصورة، أن الألف لا تتحرك أبداً، فلما ماتت بالكلية، قدرت عدماً. والياء والواو إذا تحركتا، وانفتح ما قبلهما ألفاً، إذا لم يمنع من ذلك مانع، فقدرت الألف السابقة كالمعدومة، حتى كأن الفتحة باشرت الواو والياء، فقلبتهما. ولكن إنما يقال هذا في الألف الزائدة التي للمد.

التعليق

[١] في هامش خ: صدقة.

[٢] في خ: الإتا.

(٣) في م: الثانية. والصواب ما في ت.

(٤) أي الإبقاء. إبقاء الهمزة من غير تغيير. راجع شرح ابن عقيل (٢/٤٤٥).

(٥) في ت: كساءان.

(٦) تقول: كساوان ورداوان. انظر المرجع السابق (٢/٤٤٥).

(٧) هذه هي الهمزة الرابعة.

(٨) يريد منزلة المبدلة من أصل. ويجوز فيها الوجهان أيضاً. انظر المرجع السابق.

(٩) لأن الأصلية يجب إبقاؤها. انظر المرجع السابق (٢/٤٤٧).

وأما ما «ألفه» مقصورة، كالحبلى والسكرى، فجمع السلامة على الطرد فيها [بانقلاب][١] «الألف» «ياء»، وزيادة «الألف» و«التاء» بعدها. [فتقول في حبلى:][٢] حبليات وسكريات، وغضبيات. فهذه تراجم جمع السلامة.

الشرح

فأما الألف التي ليست زائدة، فلا يعد فيها ذلك، (٥٠/أ) كألف «رأى» و«أرى».

وهذا من دقيق [علم](٣) العربية أن يقع الالتفات في الحرف الواحد لجهتين، حتى يقوى باعتبار جهة، ويضعف باعتبار أخرى. وهذا كما ذكرناه في الألف التي يأتي بعدها الياء والواو(٤). والالتفات إلى ضعفها يقتضي الإعراض عنها، وتقدر الحركة، وهي الفتحة باشرت حرف العلة. والالتفات إلى وجودها، يقتضي إقرار حروف العلة. والتفت أهل اللغة إلى ضعفها، إن كانت زائدة، وإلى وجودها، إن كانت أصلية، أو نازلة منزلتها.

ومن تصفح كلام أهل العربية، وجد من ذلك كثيرا، وإنما عدل أهل اللغة عن جمع المؤنث بالألف [والتاء](٥) في الصفة، إذا كان المذكر فيه «أفعل» ليُسْرٍ، وذلك أنهم يقصدون إلى طلب الخفة(٦). [والثقل](٧) تارة يحصل بكثرة الحروف، وتارة بإعمال الذهن في كثرة فهم المعاني، والصفات أثقل من

التعليق

[١] في خ: تقلب بانقلاب.

[٢] في خ: في حبلى فتقول..

(٣) ساقط من م.

(٤) كما في كساء ورداء.

(٥) في ت، م: الباء.

(٦) راجع شرح ابن عقيل (٢/٤٥٧).

(٧) في ت: النقل. والمثبت من م.

الأسماء، ولذلك [وقعت][1] الصفة إحدى العلل المانعة من الصرف[2]، فلم يريدوا إلا الإشعار بالصفة، [وهذه][3] الزيادة في المؤنث.

فإن قيل: هذا يلزمكم أن تقولوا: مسلمات، فإن فيه الصفة والتأنيث والزيادة. قلنا: هذا (٧٥/ب) إنما خص بالصفة، إذا كان المذكر منها «أفعل» دون غيره.

فإن قيل: فأي مناسبة لهذا الشرط؟ قلنا: استعمال لفظ «أفعل» في المذكر، تدل على المبالغة في الوصف، بخلاف مسلم ومسلمة، فلا تظهر فيه المبالغة بحال. وإن جرى هذا اللفظ لقباً، لم يمنع بالألف والتاء، كما جاء: «ليس في الخضراوات صدقة»[4].

وأما ما ألفه مقصورة، كحُبْلى، وسُكْرى، فإنك تقلب فيه الألف ياء، لأن الياء أقرب إليها[5].

فإن قيل: فأنتم قد قلتم في جمع مسلمة: مسلمات، وإنما لم تقولوا: مسلمتات، حذراً من الجمع بين علامتي تأنيث، وقد صرتم إلى ذلك في حبليات وسكريات، فما وجه ذلك؟ قلنا: بينهما فرقان:

أحدهما ـ أن العلامتين ههنا [متماثلتان][6]، بخلاف مسلمات،

التعليق

(١) في م: وضعت. والمثبت من ت.

(٢) انظر: شرح ابن عقيل (٢/٣٢٣).

(٣) في ت، م: هذه.

(٤) أخرجه الدارقطني (٢/٩٥) من حديث علي بن أبي طالب. وأخرج الترمذي بعضه (٣/٣٠) وقال: «ليس يصح في هذا الباب عن النبي ﷺ شيء، وإنما يروى هذا عن موسى بن طلحة عن النبي ﷺ مرسلا. والعمل على هذا عند أهل العلم: أن ليس في الخضروات صدقة». والخلاف في هذه المسألة مشهور. راجع الخراج ليحى بن آدم (١٤٦ ـ ١٥٣). وإحكام القرآن للجصاص (٣/١١). والمجموع (٥/٤٥٢). ونصب الراية (٢/٣٨٦). ونيل الأوطار (٤/٢٠٣). والمغني (٢/٦٩٢).

(٥) راجع في أوزان الألف المقصودة: شرح ابن عقيل (٢/٤٣٣وما بعدها).

(٦) في ت، م: متماثلين.

فأما جمع التكسير، فهو الذي ينكسر [فيه][1] بناء الواحد. ثم قد يكون ذلك بزيادة حرف، كثوب وثياب، وكلب وكلاب. وقد يكون ذلك بنقصان حرف، كرغيف ورغف، وقد يكون بتبديل حركة (٦٧/أ) في صدر الكلمة، كأَسَد وأُسُد.

الشرح

[وقيل](٢): ويكره من اجتماع الأمثال، ما لا يكره مع الاختلاف.

الثاني - أن الياء ليست علامة تأنيث في هذا المكان على الحقيقة، وإنما العلامة الألف، وقد زالت، وقد فرق بين ثبوت الشيء، وبين ثبوت بدل عنه.

وأما قوله: **(وأما جمع التكسير، فهو الذي ينكسر فيه بناء الواحد)**(٣).

فهذا لعمري هو الغالب، ولكن لا يجري الباب كله على ذلك. وقد يأتي لفظ الجمع على إِلْفِ الواحد بلا فصل، وقد يكون بزيادة علامة تلحق المفرد، وقد تكون بالعكس من هذا. فالأول كالفُلْك، فإنه يكون للواحد والجمع بلفظ واحد. قال الله تعالى: ﴿فِي ٱلْفُلْكِ ٱلْمَشْحُونِ﴾(٤). وقال: ﴿وَٱلْفُلْكَ تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ﴾(٥). وكذلك الخلفاء والظرفاء، قال سيبويه: يكون للواحد والجمع بلفظ واحد(٦).

وأما القسم الذي يأتي للجمع بلفظ المفرد بزيادة «الهاء»، كالكلم والكلمة، والتهم والتهمة، وعكس ذلك الكم والكمة (٥٠/ب)، الكم للواحد، والكمة للجمع، فلم يستمر القول بأن جمع التكسير، هو الذي ينكسر فيه بناء الواحد(٧). وحصر جمع القلة في أبنية التكسير، صحيح. وقد نظم ذلك في

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) في ت، م: لو قيل: ولعل المثبت هو الصحيح.

(٣) راجع البرهان (١/٣٢٦س: ٥).

(٤) الآية (٤١) من سورة يس.

(٥) الآية (٦٥) من سورة الحج.

(٦) راجع الكتاب (٣/٦٣٦). وشرح ابن عقيل (٢/٤٦٨).

(٧) راجع في تعريف جمع التكسير: شرح ابن عقيل (٢/٤٥٢).

ثم حظ الأصول منها أن الجمع بنفسه ينقسم انقساما آخر، فمنه ما هو جمع القلة، وهو في وضع اللسان لما دون العشرة. وله أبنية تحتوي عليها كتب أئمة النحو، [كالأفعُل والأفعال والأفعلة والفعلة][١]. مثل: الأكلب والأجمال والأغطية والصبية.

الشرح

بيت أذكره، ليكون حفظه أسهل. قال الشاعر(٢):

بِأَفْعُلٍ وبِأَفْعَالٍ وأَفْعِلَةٍ ... وفِعْلَةٍ يعرف الأدنى من العدد

وقول الإمام: (**إنه لما دون العشرة**)(٣). يظهر منه أنه لا يتناول العشرة، وليس كذلك عند النحويين، بل للعشرة فما دون(٤).

ووجه آخر: أنا إذا قلنا: هذا جمع قلة، فلا نعني أنه لا يتناول بوجهٍ الكثرةَ، ولكن نعني أنه ظاهر في القلة، محتمل للكثرة(٥). قال الشاعر(٦):

لنا الجَفَنَاتُ [الغُرُّ](٧) يَلْمَعْنَ بالضحى ... وأسيافنا يَقْطُرْنَ من نَجْدةٍ دَماً

ولم يرد أن لهم عشر جفان.

وقوله: (**ثم حظ الأصول أن الجمع ينقسم انقساما آخر، فمنه ما هو جمع**

التعليق

[١] في خ: كالأفعال والأفعلة والفعلة.

(٢) هذا البيت لم يعرف قائله. استشهد به ابن السبكي في الإبهاج (٢/٨٨). والأسنوي في الكوكب الدري: ٢٨٧. والسيوطي في الأشباه والنظائر (٢/١٦٢). وقال: «وزاد أبو الحسن على بن جابر الدباج:

وسالم الجمع أيضا داخل معها ... في ذلك الحكم فاحفظها ولا تزد

(٣) راجع البرهان (١/٣٢٦س: ١٠، ١١).

(٤) راجع شرح ابن عقيل (٢/٤٥٢).

(٥) المرجع السابق.

(٦) البيت لحسان بن ثابت ﷺ في ديوانه ص: ١٣١. وانظر المحاورة التي جرت بينه وبين النابغة في البيت في كتاب: أسرار العربية لابن الأنباري: ٣٥٦.

(٧) ساقطة من ت.

ومنه ما هو جمع الكثرة، كالفعول والفعال ونحوها.

وإنما نبهنا على هذا المقدار، ليتبين للناظر خلو معظم الخائضين في هذا الفن عن التحصيل، إذ أطلقوا القول في الصيغة، ولم يفصلوها إلى الجمع وغيره. ثم لم يفصلوا الجمع إلى جمع القلة وإلى جمع الكثرة.

ونحن نقول: أما ما [ذكرناه قبل][1] [من][2] تقاسيم الجموع من الشروط والتنكير في النفي، فلا شك أنه لاقتضاء العموم. ودليلنا عليه كدليلنا على تسمية العرب [جارحة][3] مخصوصة رأسا.

الشرح

القلة، ومنه ما هو جمع الكثرة)(٤). هذا هو المقصود في الأصول، ولكن يتعلق النظر لأجل هذا الغرض بالتعريف والتنكير والسلامة والتكسير. فإذا تكلمنا على الجمع باعتبار السلامة والتكسير، فإن ذلك من غرض الأصول، لما يترتب عليه من معرفة التقليل والتكثير. وإن تكلم على الجمع باعتبار التعريف، فعلى هذا الحد يدخل تحت قسم الأصول، لا من غير هذه الجهة.

قال الإمام: (ونحن نقول: أما [ما ذكرناه](٥) (٧٦/أ) فعلى تقاسيم الجموع [من الشرط](٦) والتنكير في النفي، فلاشك أنه لاقتضاء العموم) إلى قوله ([إلا أن يقيد](٧) بقرينة حالية [ينزَّل](٨) على حسبها)(٩). قال الشيخ:

التعليق

[١] في خ: ذكرنا قيل.

[٢] ساقطة من المطبوع.

[٣] في خ: خارجة.

(٤) راجع البرهان (١/٣٢٦س: ٩ - ص: ٣٢٧س: ١). بتصرف من قبل الشارح.

(٥) في البرهان: ما ذكرناه قبل.

(٦) في البرهان: الشروط.

(٧) في البرهان: فإن قيد.

(٨) في البرهان: نزل.

(٩) راجع البرهان (١/٣٢٧س: ٦ - ص: ٣٢٨س: ٢).

وأما الجموع، فجمع القلة لم يوضع للاستغراق قطعا، وإجماع أهل اللسان على ذلك كاف مغن عن تكلف إيضاح. واللغة نقل. فليت شعري بم نتعلق إذا عدمناه؟ وأما جمع الكثرة: فهو في وضع اللسان للاستغراق؛ فإن العرب استعملته قطعا مسترسلة على آحاد الجنس ووضعته لها. ثم إن اتصل بها استثناء، بقي مقتضى اللفظ على ما عدا المستثنى. وإن كان مطلقا، فمقتضاه الاستغراق؛ فإن تقيد بقرينة حالية، نزل على حسبها.

الشرح

الأمر على ما ذكره في الشرط، فإن الشرط وضع على الإبهام، لا اختصاص له في وضع اللسان. وأما التنكير، فقد تقدم كلامنا عليه[(١)].

وأما قوله: (**فأما جمع القلة، فلم يوضع للاستغراق قطعا**)[(٢)]. إن أراد أنه ليس ظاهراً فيه، فهو مسلَّم، وإن أراد أنه لا يحتمله قطعا، فهذا باطل على القطع. وقد قال أئمة العربية: قد يوضع القليل موضع الكثير، وكذلك عكسه[(٣)].

وأما قوله: (**وأما جمع الكثرة، فهو للاستغراق**)[(٤)]. هذا غلط، بل هو صالح له ولما دونه. ولا ينضبط مقداره، إلا أنه ظاهر فيما يزيد على العشرة، لاسيما في الجمع الذي ليس له جمع قلة، كرجال، [ودراهم][(٥)]، تقول: ثلاثة رجال، وأربعة [دراهم][(٦)].

التعليق

(١) راجع ص: ٨٦١ هامش: ٦من هذا الجزء.

(٢) راجع البرهان (١/٣٢٧س: ٩).

(٣) راجع شرح ابن عقيل (٢/٤٥٣).

(٤) راجع البرهان (١/٣٢٧س: ١١، ١٢).

(٥) في م: دراهم. وراجع المسألة في: فواتح الرحموت (١/٢٦٠).

(٦) نفس الهامش السابق.

ونحن من هذا المنتهى نفرع ذروة في التحقيق لم يبلغ حضيضها، [ونفترع][١] معنى بكرا هو (٦٧/ب) على التحقيق منشأ اختباط الناس في عماياتهم، والله ولي التوفيق.

فأقول: الألفاظ تنقسم في منهاج غرضي أربعة أقسام، يقع اثنان منها في طرفين: في النفي والإثبات، ويتوسطها اثنان. فأما الواقع طرفا في ثبوت الاقتضاء المتناهي في الوضوح، فهو الذي يسمى نصا على ما سيأتي.

فصل. معقود في معنى النص والظاهر والمجمل

وضبط هذا القسم في غرضنا: أن اللفظ إذا كان في اقتضاء معناه من عموم أو خصوص أو ما عداهما، بحيث لا يفترض انصرافه عن مقتضاه بقرائن حالية، وفرض سؤال، وتقدير مراجعة واستفصال، في محاولة تخصيص أو تعميم، فهو الذي نعنيه، ولا يتطرق إلى هذا القسم إلا إمكان انطلاق اللسان بكلم في غفوة أو غفلة، [وهو][٢] الذي يسمى الهذيان، أو إجراء كلمة ناصة في الوضع في معرض حكاية، أو محاولة تقويم اللسان على [نضد][٣] حروفها.

الشرح

قال الإمام: (ونحن من هذا المنتهى نفرع[٤] ذروة في التحقيق لم يبلغ حضيضها، ونفترع معنى [بكراً][٥] هو على التحقيق منشأ اختباط الناس في

التعليق

[١] في خ: ونقترع.

[٢] في هامش خ: وهذا.

[٣] في خ: قصد.

(٤) نفرع: نصعد ونعلو. قال الجوهري: «وفرعت قومي، أي علوتهم بالشرف أو بالجمال». راجع الصحاح (١٢٥٧/٣).

(٥) ساقطة من م.

فإذا فرض انتفاء تخيل الهذيان [به][1]، والتفات اللسان، وقصد الحكاية، ومحاولة تقويم نظم الحروف، وتحقق قصد مطلق اللفظ إلى استعماله في معناه الموضوع له، فلا يتصور وراء ذلك انحراف اللفظ وانصرافه عن معناه الذي وضع له. وهذا كذكر عدد في اللفظ معدود، فإنه ناص في المسميات المعدودة، لا محيد عنها بتخيل قرينة. وكذلك ما لا يتطرق إليه تأويل. فهذا طرف. والمقصود منه رمز إلى المرتبة العليا (٦٨/أ) في النص، لا استيعاب الأقسام.

والطرف الأخير هو المصدر؛ فإنه غير مختص بواحد من الأحداث، وليس موضوعا أيضاً للعموم واستغراق الجنس.

وقد قال بعض من حوَّم على التحقيق، ولم يرد مشرعه: إن المصدر صالح للجمع، وليس موضوعا للإشعار به، وهو في حكم اللفظ المشترك بين مسميات؛ فإنه صالح لآحادهما على البدل، وليس موضوعا لجميعها، كالجموع والصيغ العامة، وكذلك المصدر صالح للواحد وللجمع، غير موضوع لقصد الاحتواء على آحاد الجنس. وهذا زلل وذهول عن مدرك الحق ومسلك العربية.

الشرح

[عمايتهم][(٢)] إلى قوله (فهذا بيان الطرفين)[(٣)]. قال الشيخ: الكلام كما ذكره واضح. فأما الرتبة الأولى، وهي رتبة النص في الأعداد[(٤)]، فليست مما نحن (٥١/أ) فيه، فإن [أهل][(٥)] العربية قالوا: إنه يقع على القليل والكثير من جنسه.

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) في البرهان: عماياتهم.

(٣) راجع البرهان (١/٣٢٨س: ٣ ـ ص: ٣٣٣س: ١).

(٤) المرجع السابق (١/٣٢٩س: ١١، ١٢).

(٥) غير ظاهرة في م.

والقول البين فيه: أن المصدر لا يصلح للجمع، ولا يتهيأ للإشعار به، فلو قصد به مطلقه جمعا، لم يكن كالذي يقصد بإطلاق المعين بعض ما يسمى [به][1]؛ فإن المصدر على رأي الكوفيين مرتب على الفعل، فرع له، وهو أصل الفعل على رأي البصريين، والفعل يتفرع عنه. وقد يستحيل تخيل الجمع في الفعل، فالمصدر في هذا المعنى حال محل الفعل، وإن كان اسما، ولم يوضع المصدر إلا لتأكيد الفعل. فأما أن يكون للإشعار بواحد أو بجمع، أو بالتهيؤ للصلاح لهما فلا؛ فإنه ناءٍ عن هذا الغرض، ولو فرض اقتران قرينة بذكر المصدر، مشعرة بالجمع، فلا يصير المصدر مقتضيا جمعا لمكان القرينة، بل القرينة قد يفهم منها قصد الجمع، (٦٨/ب) وهو كما إذا اقترنت بالفعل.

فحاصل القول في ذلك أنه لا مناسبة بين المصدر وبين الجمع، لا من جهة الوضع له، ولا من جهة التهيؤ والصلاح. فإن حاول المتكلم التعرض للعدد، رد المصدر عن حكم إطلاقه، وزاد «هاء»، فوحَّد وثنَّى وجمع، فقال: ضربته ضربة وضربتين وضربات.

الشرح

ولذلك لا يثنى ولا يجمع، إذ في لفظه ما يغني عن ذلك[٢]. فهو يتخيل فيه عموم.

والصحيح أنه لم يوضع للأعداد بحال. وإن مطلق [«الضرب»][٣] و«القيام»، إنما أطلقه باعتبار معقول هذه الهيئة. كما أن مطلق لفظ الرجل غير متعرض لصفاته وهيآته، وإن كان الرجل يصلح للوصف بهذه الجهات.

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) راجع ص: ٣٧٦ هامش: ٤ من هذا الجزء.

(٣) غير ظاهرة في م.

فإن قيل: أليس يحسن أن يقال: ضربته ضربا كثيرا، فلو لم يكن مشعرا بالعدد، لما جاز وصفه بالكثرة؟ وعن هذا صار بعض أهل العربية إلى أن المصدر صالح للجمع، وإن لم يكن مشعرا [به][١]، كما حكيته قبل هذا عن بعض الأصوليين.

قال سيبويه: قول القائل: كثيرا، صفة، والموصوف لا يشعر بالصفة، ولو أشعر بها، لاستغنى بنفسه عنها، ولجرت الصفة مجرى التأكيد للموصوف، إذا قال القائل: رأيت زيدا نفسه، وليس الأمر كذلك. فقول القائل: ضربت [زيدا][٢] ضربا كثيرا، كقوله: ضربت زيدا ضربا شديدا. والسر في ذلك أن المصدر صالح لأن يوصف بالكثرة، كما أن الرجل صالح لأن يوصف بجهات، وليس اسم الرجل موضوعا لها، ولا مشعرا بشيء منها. فلينظر طالب هذا الشأن في ذلك، وليتبين الفرق بين صلاح اللفظ للشيء وضعا، وبين صلاحه [للوصف][٣] به، فهذا بيان الطرفين.

الشرح

والقلة والكثرة أوصاف للمصدر، كما أن الطول والقصر أوصاف للرجل، والنعت ليس تغيير اللفظ المنعوت، وإنما هو إلحاق زيادة يتقاعد اللفظ الأول عن الدلالة عليها. قال سيبويه: ولو كان لفظ الموصوف يشعر بالصفة، لاستغني عنها، ولجرت الصفة مجرى التوكيد(٤). كلام حسن بالغ.

والفرق بين صلاحية الدلالة [وصلاحية الوصف](٥)، أن يكون في طباع

التعليق

[١] ساقطة من خ.

[٢] في المطبوع: زيد.

[٣] في ح: للموصوف. وبهامشها: للوصف.

(٤) بمعناه في الكتاب (٢/٧). ونقله عنه الإمام في البرهان (١/٣٣٢س: ٧).

(٥) ما بين [ ] ساقط من ت.

فأما القسمان المتوسطان، فعلى مرتبتين نحن واصفوهما. أحد القسمين ـ ما وضع في اللسان للعموم، فلو لم تثبت قرينة، [وتبينا][١] انتفاءها، (٦٩/أ) لقطعنا باقتضاء اللفظ للعموم نصاً. ومن هذا القسم الاسم الواقع شرطاً، وهو منحط عن النص في المرتبة الأولى، من جهة أن النص لا [تغير][٢] مقتضاه قرينة، كما تقدم. وإذا اقترن بالشرط ما

الشرح

اللفظ لغةً، ما يصلح للدلالة والإطلاق. [و](٣) صلاحية الوصف ترجع إلى أنه يصح وصفه بما يذكر. هذا تمام الكلام على الطرفين.

قال الإمام: (**[وأما](٤) القسمان المتوسطان، فعلى [ضربين](٥): نحن [نصفها](٦): أحد القسمين: [ما وضع في اللسان للعموم](٧)** إلى قوله (**[و](٨) أمكن [أن يحمل الذين](٩) جرى ذكرهم [تخصيصاً](١٠)**). قال الشيخ [أيده الله](١١): اختلف الناس في صيغ العموم بعد المصير إلى [أنها](١٢) مستغرقة، هل تدل على الاستغراق قطعاً أو ظناً؟ أو بعضها يستغرق قطعاً، وبعضها

التعليق

[١] في المطبوع: وتبايناً.
[٢] في البرهان: يغير.
(٣) الواو ساقطة من م.
(٤) في البرهان: فأما.
(٥) في البرهان: مرتبين.
(٦) في البرهان: واصفوهما.
(٧) في م: ما وضع اللسان في العموم.
(٨) الواو ساقطة من البرهان.
(٩) في البرهان: أن يحمل على الذين..
(١٠) ساقطة من البرهان. وانظر النص في (٣٣٣/١س: ٢ ـ ١٠).
(١١) ساقطة من م.
(١٢) في ت: أنه. والمثبت من م.

يقتضي تخصيصاً، حمل على [الخصوص][1]، ولم يعد خلفاً، ولا كلاماً مبتجاً. وبيان ذلك بالمثال: أن الرجل إذا أجرى ذكر أقوام معدودين، فقال صاحب المجلس: من أتاني أعطيته ديناراً. أمكن أن يحمل على الذي جرى ذكرهم.

الشرح

يستغرق ظناً(٢)؟ فذهب الشافعي(٣) والمعتزلة إلى أنها إذا تجردت عن القرائن، دلت على الاستغراق قطعاً، ولكن المعتزلة تلقته من مأخذ، والشافعي من (٧٦/ب) غيره.

أما المعتزلة، فتلقوا ذلك من استحالة تأخير البيان عن مورد الخطاب، فلو كان المراد به غير ما هو ظاهر فيه، لكان تأخيراً للبيان، وذلك محال(٤). وأما الشافعي، فلم يتلق من هذا، وإنما كأنه يرى أن التخصيص، إنما يكون وارداً على كلام المتكلم، لاقتران اللفظة المخصصة عند [الإطلاق](٥). وهذا إنما يكون نظراً إلى اللغة، فيفتقر فيه إلى النقل(٦).

التعليق

[١] في البرهان: المخصوص.

(٢) دلالة العام على أصل المعنى قطعية بلا نزاع. وأما دلالته على كل فرد بخصوصه بلا قرينة، فهي ظنية عند الجمهور والأكثر. وقطعية عند الحنفية والمعتزلة والشافعي، وقال آخرون بالوقف. راجع: التبصرة: ١١٩. وإحكام الباجي: ٢٤٢. وأصول السرخسي (١٣٢/١). والمسودة: ١٠٩. وشرح الأسنوي (٦٨/٢). وجمع الجوامع (٤٠٧/١). وفواتح الرحموت (٢٦٥/١). وشرح الكوكب المنير (١١٤/٣). ونزهة الخاطر (١٥٧/٢).

(٣) راجع نص الشافعي في الرسالة ص: ٣٤١. وانظر ما قيل في اختصاصه بالذكر. حاشية البناني على شرح المحلي (٤٠٧/١).

(٤) راجع المعتمد لأبي الحسين البصري (٣١٦/١ - ٣٢٩).

(٥) في م: إطلاق.

(٦) راجع أصول السرخسي (١٣٢/١).

وقال الفقهاء: الألفاظ ظواهر، لا تدل دلالة قطعية إلا بالقرائن، كما أنه لا تسقط دلالتها إلا بالقرائن(١). وهذا هو المختار عندنا. وفرّق أبو المعالي ههنا بين أدوات الشرط وغيرها، فرأى أن أدوات الشرط تدل دلالة قطعية، وإنما تقبل التخصيص، بناء على القرائن(٢). وهذا مذهبه معرى عن الدليل(٣).

ودليل التعميم عندنا: أنا وجدنا هذه الألفاظ تستعمل للاستغراق تارة، وللبعض أخرى، فامتنعنا من القطع، ولم نصر إلى الإجمال، لعلمنا من أهل اللغة والصحابة طلب دليل الخصوص.

والأمثلة في ذلك واضحة. فلو قال القائل: أكرموا من يزورنا، أو عبيدي (٥١/ب) أحرار، [ودوري محبسة](٤)، وما لقيت اليوم أحدا، وكل رجل يأتيني فله درهم، أو ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَـٰبِ مِن شَيْءٍ﴾(٥). لفهم العموم في هذه الأحوال، ولذلك ورد النقض على الخبر العام، قال الله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ ۗ قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَـٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ﴾(٦). ولما نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾(٧). قال ابن

التعليق

(١) راجع أدلة الفقهاء في: أصول السرخسي (١/١٣٥). وإحكام الباجي: ٢٤٢. والتبصرة: ١٢٠. وشرح العضد (٢/١٠٢). وشرح الأسنوي (٢/٦٨). وفواتح الرحموت (١/٢٦٦). وشرح الكوكب المنير (٣/١١٥). وشرح المحلي على جمع الجوامع (١/٤٠٧).

(٢) انظر البرهان (١/٣٣٣س: ٥ ـ ١٠).

(٣) فهم بعض الأصوليين من هذا الكلام موافقة الشارح للإمام. راجع شرح الأسنوي (٢/٦٧). وشرح الكوكب المنير (٣/١٤١). والقواعد والفوائد: ٢٠٤. والصحيح أن الشارح لا يوافقه. راجع ص: ٨٩٩ هامش: ٢.

(٤) غير واضحة في م.

(٥) الآية (٣٨) من سورة الأنعام.

(٦) الآية (٩١) من سورة الأنعام.

(٧) الآية (٩٨) من سورة الأنبياء.

وأما القسم الثاني من القسمين المتوسطين ـ فهو الجمع الذي ليس جمع قلة، فهو فيما يزيد على أقل الجمع ـ إن انتفت القرائن المخصصة ـ [ظاهر][1] وليس بنص، فلا يبعد أن مطلق الجمع أراد خصوصاً، ولا ننكر ذلك في نظم الكلام، بخلاف أدوات الشرط. وهذا ينحط عن القسم الثاني. ومن أحاط بهذه الأقسام اتخذها مرجعه في كل مشكل، وأقامها ذريعة في صدر باب التأويلات. كما سيأتي، إن شاء الله.

الشرح

الزبعرى(٢): إذاً أخصم لكم محمداً، فقال: يا محمد عُبِدت الملائكة، وعُبِد المسيح، فليكونوا في النار. فأنزل الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾(٣). وطَلَبَ دليل الخصوص، لا دليل العموم.

قال الإمام: (**وأما القسم الثاني من القسمين المتوسطين: فهو الجمع الذي ليس له جمع قلة**) إلى قوله (**ونذكر في كل مسألة ما يليق بها. [وبالله التوفيق]**(٤)). كلامه واضح(٥).

التعليق

[١] في خ: ظاهرا.

(٢) في ت، م: الزبعران. والمثبت هو الصحيح. وابن الزبعرى ـ بكسر الزاي الموحدة، وسكون المهملة بعدها راء، مقصورة ـ هو عبد الله بن الزبعرى بن قيس بن عدي بن سعيد بن سهم القرشي. كان من أشعر الناس وأبلغهم. وكان من أشد الناس على رسول الله ﷺ وعلى أصحابه بلسانه ونفسه. ثم أسلم عام الفتح وحسن إسلامه. راجع ترجمته في: الاستيعاب (٢/٣٠٩). والإصابة (٢/٣٠٨). والقصة أخرجها الحاكم في المستدرك (٢/٣٨٥) وقال بدل ابن الزبعرى: المشركون. وقال: صحيح الإسناد، ولم يخرجاه، وأقره الذهبي. وأوردها ابن كثير في التفسير (٣/١٩٨). والسيوطي في لباب النقول في أسباب النزول: ١٤٨.

(٣) الآية (١٠١) من سورة الأنبياء.

(٤) في البرهان: والله الموفق للصواب. وانظر النص في (١/٣٣٣س:١١ ـ ص: ٣٣٤س: ٨).

(٥) وهو خلاصة مذهبه. راجع ص: ٨٨٢ هامش: ٢.

وبنجاز الأقسام يتبين اختيارنا في القول في العموم والخصوص، وما يقع نصاً منهما وظاهرا. ونحن بعد ذلك نرسم [المسائل][١] في التفاصيل، ونذكر في كل مسألة ما يليق بها، والله الموفق للصواب.

مسألة:

ذكر سيبويه وغيره من أئمة النحو أن جمع السلامة من أبنية جمع القلة، وهذا مشكل جداً؛ فإن مصادمة الأئمة في الصناعة، والخروج (٦٩/ب) عن رأيهم، لا سبيل إليه، والرجوع في قضايا العربية إليهم، والاستشهاد في مشكلات الكتاب والسنة بأقوالهم. والأصوليون القائلون بالعموم مطبقون على حمل جمع السلامة ـ إذا تجرد عن القرائن

الشرح

قال الإمام: (مسألة: ذكر سيبويه ـ وغيره من أئمة [العربية](٢) أن جمع السلامة من أبنية جمع القلة) إلى قوله (أنه لا يتعرف المثنى والمجموع إلا [بالألف](٣) واللام، [وهما](٤) يعرفان كل نكرة)(٥). قال الشيخ [أيده الله](٦): قوله: إن الأصوليين القائلين بالعموم، مجمعون على حمل جمع السلامة على الاستغراق، صائرون إلى تنزيله منزلة الكثرة من أبنية التكسير(٧). ليس الأمر على ما قال من الإجماع، وقد قال بعض [أهل العموم:](٨) إنه

التعليق

[١] في خ: مسائل.
(٢) في م: النحو. وكذلك في البرهان.
(٣) في ت: بألف. والمثبت من م والبرهان.
(٤) في ت، م: كما. والمثبت من البرهان.
(٥) انظر البرهان (١/٣٣٤س: ٩ ـ ص: ٣٣٦س: ٢).
(٦) ساقطة من م.
(٧) انظر البرهان (١/٣٣٤س: ١٣ ـ ص: ٣٣٥س: ١). بتصرف من الشارح.
(٨) في م: أهل اللغة.

المخصصة ـ على الاستغراق، وصائرون إلى تنزيله منزلة جمع الكثرة من أبنية التكسير، فأهم مقصود المسألة محاولة الجمع بين مسالك الأئمة.

والذي استقر عليه نظري في ذلك ما أنا مبديه الآن قائلاً: كل اسم علمٍ معرفةٍ إذا ثني، فقد خرج عن كونه معرفة، وكذلك إذا جمع. فإذا قلت: زيد [وأنت][١] تريد اسم العلم، فقد عرفت.

الشرح

مستغرق(٢)، كما ذهب إليه أئمة العربية(٣).

وقوله: (**[أهم](٤) مقصود [في](٥) المسألة محاولة الجمع بين مسالك الأئمة**)(٦). هو كذلك إن قدر عليه.

وقوله: (**الاسم العلمي إذا ثني أو جمع، خرج عن كونه [معرفة](٧) وتنكر**)(٨). خلاف أهل اللسان أجمعين، فإنهم مطبقون على أن العَلَم لا يثنى ولا يجمع بالألف واللام(٩).

التعليق

[١] في خ: رأيت.

(٢) منهم أبو هاشم الجبائي. راجع المعتمد (٢٢٣/١). والوصول لابن برهان (٢١٧/١). والمسودة: ١٠٥. وشرح المحلي على جمع الجوامع (٤١٠/١). وشرح الكوكب المنير (١٣٠/٣).

(٣) منهم أبو علي الفارسي. حكاه الشوكاني في إرشاد الفحول: ١٢٠.

(٤) في البرهان: فأهم.

(٥) ساقطة من البرهان.

(٦) انظر البرهان (٣٣٥/١س: ١، ٢).

(٧) ساقطة من ت.

(٨) انظر البرهان (٣٣٥/١س: ٤، ٥) مع تصرف من قبل الشارح.

(٩) راجع شرح ابن عقيل (١٢٧/١).

فإذا قلت: زيدان، فقد نكرت، باتفاق [أئمة][١] العربية. وكذلك إذا قلت: زيدون.

والسبب فيه: أن الاسم المفرد العلم إنما يكون معرفة من حيث يعتقد أن المسمى منفرد في قصد المسمي، حتى كأنه لا يرى حالة إطلاق الاسم العلم مشاركة فيه لغير المسمى. فليس قول القائل: أقبل زيد، على تقدير: أقبل زيد من الزيود، إذ لو كان كذلك، لكان بمثابة قول القائل: جاء رجل، فالعلم موضوع بين المخاطِب والمخاطَب على اعتقادهما اتحاد المسمى به، فإذا ثنيت أو جمعت، فقد ناقضت ما منه تلقي التعريف من اعتقاد الاتحاد، وقد بنيت الكلام على تعدد المسمى بزيد.

فإذا لاح ذلك، تبين أنه لا يتعرف المثنى والمجموع إلا

الشرح

فقوله: **(إذا قلت: زيدان فقد نكرت، باتفاق أئمة العربية)**(٢). هذا لا يصح باتفاق أئمة العربية، إلا في مواضع مخصوصة، وهو أن تبقى العَلَمِية [للفرق بيننا وبينه](٣) (٧٧/أ)، و بين الجنس، وما في معناهما. والسبب في امتناع التثنية والجمع بغير الألف واللام: أن المفرد عَلَمٌ، ونحن إنما أردنا تثنيته أو جمعه، فلو جئنا بالتثنية والجمع على التنكير، لحصل الشياع، ولم ترجع التثنية إلى العَلَم بعينه، فتكون تثنيته لا يحصل منها مقصود تثنية، فيفوت الغرض في التثنية، وكذلك الجمع. [فصح](٤) أن قوله قول من لا يحيط بهذه القاعدة.

التعليق

[١] في خ: أهل.

(٢) انظر البرهان (١/٣٣٥س: ٦).

(٣) ما بين [ ] ساقط من ت.

(٤) في ت: يصح. والمثبت من م.

بـ«الألف» و«اللام»، وهما يعرفان كل نكرة. فنعود بعد ذلك (٧٠/أ) إلى مآل الكلام في المسألة.

ونقول: ما نراه أن كل جمع نكرة؛ فإنه لا يتضمن استغراقاً، ومصداق ذلك في قوله تعالى: ﴿مَا لَنَا لَا نَرَىٰ رِجَالًا كُنَّا نَعُدُّهُم مِّنَ ٱلْأَشْرَارِ﴾.

الشرح

قال الإمام: (**فنعود بعد ذلك إلى [بيان][1] الكلام في المسألة**) إلى قوله (**إذ ذكر حكم التثنية والجمع على [التمحيض][2]**). قال الشيخ: قوله: إن كل نكرة لا تقتضي استغراقاً[3]. قد قال بعض الأصوليين: إنه لا فرق بين قول القائل: اقتلوا رجالاً، وبين قوله: اقتلوا الرجال. وإن كان الأكثرون قد ذهبوا إلى الفرق[4].

والصحيح عندي في ذلك أن جمع الكثرة، لم يوضع (**٥٢/أ**) مختصاً بالاستغراق، بل هو فيما يزيد على أقل الجمع المشترك، على أي عدد أطلق كان حقيقة، فإذاً [لا][5] يعم الجميع][6]، وإن كان للكثرة لعينه، وإنما يعم بسبب القرائن[7]. وأما إذا عُرِّف، فينظر إلى الألف واللام، هل كانت للعهد؟ فينظر إلى مقدار ذلك المعهود أو الجنس، فينزل الأمر على ذلك.

وأما قوله تعالى: ﴿مَا لَنَا لَا نَرَىٰ رِجَالًا كُنَّا نَعُدُّهُم مِّنَ ٱلْأَشْرَارِ﴾[8]. فلا يدل

التعليق

(١) في البرهان: مآل.

(٢) في م والبرهان: التخصيص. وانظر النص في (١/٣٣٦س: ٢ ـ أخير).

(٣) المرجع السابق (١/٣٣٦س: ٤، ٥).

(٤) حكاه الغزالي في المستصفى (٢/٣٧).

(٥) ساقطة من ت.

(٦) في م: فإذ لا يعلم الجمع.

(٧) مختار الشارح في هذه المسألة حكاه الغزالي مذهباً لبعض الأصوليين. انظر المستصفى (٢/٣٧).

(٨) الآية (٦٢) من سورة ص.

فإذا عرف، ولم يكن على بناء التقليل، فهو للاستغراق، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ﴾. وهذا التفصيل يلتحق بما قدمناه من تفصيل القول في الجموع.

والذي يحصل الغرض في ذلك أنه لا منكر إلا ويليق به المعرفة من مستنده إلى الجمع المعرف، فتقول: رأيت رجلاً من الرجال، كما تقول: رأيت رجالا من الرجال. والذي قال سيبويه في جمع السلامة: إذا لم يعرف، وقد ذكر حمله على القلة، إذ ذكر حكم التثنية والجمع على التخصيص.

ولو فرض دخول «الألف» و«اللام» في الاسم الواحد، فقد يقتضي ذلك إشعارا بالجنس، كما سيأتي بعد ذلك. [فتقول][1]:

الشرح

على التبعيض ولابد، إذ يحتمل أن يكون لبيان الجنس، ويكون التقدير: كنا نعدهم أشراراً، لكن هذا على مذهب الأخفش، الذي يجوِّز زيادتها في الواحد[2]. وإن قدرنا أنها للتبعيض، فليس فيه إلا أن جمع الكثرة في هذا المكان المخصوص، لم يقصد به الاستغراق، ونحن ما حتمنا أنه يراد للاستغراق، بل قلنا إنه مشترك بين الأعداد بعد مجاوزة الأول.

وأما قوله: ([وإذا][3] عُرِّف، ولم يكن على بناء التقليل، فهو للاستغراق)[4]. واحتج[5] على ذلك بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ﴾[6].

التعليق

[1] في خ: فنقول.

(2) راجع أحكام «أل» في مغني اللبيب (1/49).

(3) في المطبوع: فإذا.

(4) راجع البرهان (1/336س: 6، 7).

(5) راجع البرهان (1/336س: 6، 7).

(6) الآية (13) من سورة الانفطار.

الدينار أعز من الدرهم، وأنت تبغي تفضيل الجنس على الجنس.

وقد ينتظم من ذلك: أن كل جمع في عالم الله، فإنه لا يقتضي الاستغراق بوضعه، وإنما يتم اقتضاء الاستغراق بـ«الألف» و«اللام» المعرفين. فليتأمل الناظر هذا السر، وليعلم أن الجمع من غير تقدير تعريف لأقل الجمع، [فإذا عرف، ففيه الخلاف. فأصحاب الخصوص

الشرح

وهذا أمر عجيب، وما أدري، هل استدل به على أن جمع القلة لا يستغرق حتى يكون المراد بالقرائن أن دون العشرة من [الأبرار][1]؟ أو استدل به على أنه إذا عُرِّف استغرق؟ وهذا هو الظاهر من عرضه. وغفل الرجل عن كونه جمع قلة.

ثم قال بعد ذلك: وإذا عُرِّف، ولم يكن على بناء التقليل، فهو للاستغراق[2]. فقد اشترط في الاستغراق شرطين: **أحدهما** - أن يكون الجمع جمع كثرة. **والثاني** - أن يكون معرفا بالألف واللام. وهب أن جمع السلامة عرف، فقد عدم الشرط الآخر، وهو أن يكون الجمع جمع كثرة، فلم يظهر لما قاله وجه أصلا. وأما التعريف، فلا يتلقى منه تخصيص ولا تعميم، وإنما هو مرشد إلى العهد والجنس.

قال الإمام: ([فينتظم][3] **من ذلك: أن كل جمع في عالم الله تعالى، فإنه لا يقتضي الاستغراق بوضعه)** إلى آخر المسألة[4]. قال الشيخ: هذا الكلام الذي ذكره في هذا المكان، من أفسد شيء، وقد ناقض به كل ما تقدم، وهو فقد قال: **(إن جمع القلة لما دون العشرة، وجمع الكثرة يزيد على ذلك)**[5]. فقد صار في

التعليق

(١) في ت: من الأبرار لفي نعيم.

(٢) انظر البرهان (١/٣٣٦س: ٦، ٧).

(٣) في البرهان: وقد ينتظم.

(٤) انظر البرهان (١/٣٣٧س: ٤ - ١٠).

(٥) نفس المرجع (١/٣٢٦س: ١٠، ١١) بتصرف.

يحملون الجمع][1] ـ وإن عرف ـ على أقل الجمع، ويأبون ظهوره فيما عداه. وهذا زلل، [فإن][2] خصصوا قولهم بالجمع المنكر، فلا خلاف بيننا وبينهم. وبهذا يتضح اختيارنا وهو استكمال الكلام. (٧٠/ب)

الشرح

هذا إلى أن الجمع بجملته لأقل الجمع، وإن كان جمع كثرة. وإن كان كل جمع في حال التنكير لأقل الجمع، بطل انقسام الجمع إلى جمع قلة وجمع كثرة، فإن التعريف يجعل جمع (٧٧/ب) القلة جمع كثرة.

وإن قدرنا محالا، وهو أن التعريف ينتقل فينتقل الجميع. وهذا الذي قاله خلاف إجماع أهل اللغة وأئمة العربية. وما حكاه عن سيبويه من **(أن جمع السلامة من أبنية القلة)**(٣). فهو يقول: إنه إنما يستغرق إذا لم يعرف، ولم يكن جمع قلة(٤)، فإذا حصل التعريف، فقد فات الشرط الآخر، وهو أن يكون جمع كثرة. فهذا كلام متناف كله(٥). هذا نهاية الكلام على ما قال. ونحن نرى أن نذكر ههنا متمسك أصحاب المذاهب المعممين والمخصصين، **(٥٢/ب)** ونرمز إلى مأخذ الموافقة فنطلبها.

أما المعممون، فقد تمسكوا بطرق:

التعليق

[١] ما بين [ ] ساقط من خ.

[٢] في خ: وإن.

(٣) انظر البرهان (١/٣٣٤س: ١٠) بتصرف.

(٤) بل قال الإمام إذا عرف، ولم يكن جمع قلة، لا العكس. وقد نص عليه الشارح قبل هذا. في ص: ٨٨٨ هامش: ٢.

(٥) حاصل ما اعترض به الشارح هو أن الإمام شرط في كون الجمع مستغرقا شرطين: **أحدهما**: أن يكون الجمع جمع كثرة لا جمع قلة. **والثاني**: أن يكون معرفا بالألف واللام. وفاته أن التعريف يشمل جمع القلة وجمع الكثرة بإجماع أهل العربية. وكأن الشارح ينسبه إلى مخالفة إجماع أهل اللغة. والله أعلم.

أحدها ـ أنهم قالوا: إن أهل اللغة، بل أهل جميع اللغات، كما فهموا الأعداد والأشخاص والأنواع، ووضعوا لها ألقابا تدل عليها، لدعاء حاجتهم إليها، فكذلك فهموا العموم واستغراق الجنس، فاحتاجوا إلى التعريف، فكيف لا [يضعون][1] عبارات تدل على ذلك[2]؟ قلنا: هذا كلام ضعيف من أوجه:

أحدها: أن هذا قياس في اللغة، ومن أين يلزم إذا وضع عبارة عن بعض الأشياء، أن يضع عبارة عن كل ما علم[3]؟

الثاني: أن هذا منقوض بالتعبير عن خصوصية الأرائح، فإنهم كانوا فهموا الألوان حتى أبيض وأسود، وبياض وسواد، فكذلك الأرائح، ولم يضعوا لها عبارة، حتى لزم تفريقها بالمحل حتى يقال: رائحة المسك[4].

والثالث: وإن سلمنا [أن][5] ذلك مقتضى الحكمة، فمن أين يلزم أن واضع اللغة راعى الحكمة؟ وكم من حكيم يترك ما لا تقتضي الحكمة تركه؟[6].

الرابع: أنا وإن سلمنا أنه لابد من العبارة، فنقول: قد عبر عنه، ولكن باللفظ المشترك، ولا ينكر اشتمال اللغة على الألفاظ المشتركة. فإن قيل: ذلك يخل بالبيان. قلنا: إذا صح الوضع، اندفع السؤال، على أن البيان يحصل بقرائن الأحوال المزيلة للإجمال[7].

التعليق

(١) في ت، م: يضعوا.

(٢) راجع في تقرير هذا الدليل: إحكام الباجي: ٢٣٧. والتبصرة للشيرازي: ١٠٩. والمعتمد (١/١٩٥). والمستصفى (٢/٣٨). والوصول لابن برهان (١/٢٠٩). وإحكام الآمدي (٢/٥٩). وشرح العضد (٢/١٠٣). ونزهة الخاطر (٢/١٣٠).

(٣) راجع هذا الجواب في: المستصفى (٢/٣٩).

(٤) راجع هذا الجواب في المستصفى (٢/٣٩). والوصول لابن برهان (١/٢٠٩). وإحكام الآمدي (٢/٦٥).

(٥) ساقطة من م.

(٦) راجع هذا الجواب في المستصفى (٢/٣٩). والوصول لابن برهان (١/٢٠٩).

(٧) راجع هذا الاعتراض وجوابه في: المستصفى (٢/٣٩). وإحكام الآمدي (٢/٦٥).

الشبهة الثانية[1]: أنهم قالوا: يحسن أن نقول: اقتلوا المشركين إلا زيدا، ومن دخل الدار فأكرمه إلا الفاسق، ومن عصاني فعاقبه إلا المعتذر، فيصح الاستثناء، والاستثناء لاستخراج ما كان يدخل تحت اللفظ أولاً، فلو لم يكن اللفظ الأول مستغرقا، لما حسن الاستثناء[2]. وهذا الكلام ضعيف من أوجه:

أحدها ـ أن الاستثناء قد يؤتى به لذلك، وقد يؤتى به لقطع صلاحية الدخول، وقد يجيء الاستثناء من غير الجنس، فيمكن أن يكون الآتي بالاستثناء في هذه الصورة جيء به لقطع الصلاحية، لا لإخراج ما يتناوله اللفظ ولابد، بل لقطع الصلاحية خاصة. وإذا أمكن ذلك سقط الاستدلال[3].

الشبهة الثالثة: قولهم: إن تأكيد الشيء ينبغي أن يكون موافقا لمعناه، فلا يؤكد العموم إلا بالعموم، ولا الخصوص إلا بالخصوص، ويصح أن يقال: جاءني القوم كلهم، «وكل» للاستغراق، فليكن لفظ القوم كذلك. ويقال: اضرب القوم أجمعين، ولا يقال: اضرب القوم نفسه، واضرب زيدا نفسه، ولا يقال: اضرب زيدا أجمعين[4]. قلنا: هذا الاستدلال باطل، [فإن][5] النزاع في [التوابع][6] المؤكِّدة، كالنزاع في المؤكَّد. ومن سلم أنه إذا قال: اضرب القوم

التعليق

(١) الأولى أن يقول: الدليل الثاني أو الطريق الثاني، لأنه قال أولا: تمسكوا بطرق. وقد سماه الغزالي دليلا في المستصفى (٣٩/٢).

(٢) انظر في تقرير هذا الدليل: إحكام الباجي: ٢٣٦. والتبصرة: ١٠٨. والمعتمد (٢٠٣/١). والمستصفى (٣٩/٢وما بعدها). والوصول لابن برهان (٢١٠/١). وإحكام الآمدي (٦٠/٢). وشرح الأسنوي (٦٨/٢). وشرح الكوكب المنير (١١١/٣). وفواتح الرحموت (٢٦١/١).

(٣) راجع هذا الجواب في: المستصفى (٤٠/٢). والوصول لابن برهان (٢١٠/١). وإحكام الآمدي (٦٦/٢).

(٤) راجع هذا الدليل في: إحكام الباجي: ٢٣٨. والمستصفى (٤٠/٢). وإحكام الآمدي (٦١/٢).

(٥) في م: وإن.

(٦) في ت: التابع.

كلهم أنه مستغرق؟ بل أكد القوم الذين أرادهم بلفظه الأول، وفيه النزاع. فلا يزول [الإشكال][١] بقضية (٥٣/أ) التوكيد على حال[٢].

فإن قيل: [إذا قال][٣]: أكرم (٧٨/أ) الناس أجمعين أكتعين[٤] أبصعين[٥]، صغيرهم وكبيرهم، ذكرهم وأنثاهم، حرهم وعبدهم، على أي وجه كانوا، وعلى أي حال، فلابد من فهم العموم بلا ريب، والتوكيدات توابع المؤكِّد [للعموم][٦] الأول.

وهذا أيضاً ضعيف، فإن الواقفية في هذا على [معتقدهم][٧] في الوقف، وإن الجماعة التي أكدت، لم تبين، والتوكيد تابع[٨]. وقد اعترف بعضهم بالعموم، وتلقاه من قرائن الأحوال، وعرف الاستعمال في ذلك، فيكون زائدا على فهم مقتضى الألفاظ[٩].

الشبهة الرابعة: أنهم قالوا: إن هذه الألفاظ إما أن تكون للاستغراق - وهو ما [يريدون][١٠] - وإما أن تكون لأقل الجمع، وهو باطل. كما سيأتي في الرد

التعليق

(١) في ت: والإشكال.

(٢) راجع في هذا الجواب: المستصفى (٢/٤٠وما بعدها). وإحكام الآمدي (٢/٦٧، ٧٠). والمعتمد (١/٢١٩).

(٣) ساقطة من ت، م. والسياق يقتضيها.

(٤) كلمة تستعمل في التوكيد ومعناه: التام. ولا تقدم على أجمعين في التأكيد. قاله الجوهري في الصحاح (٣/١٢٧٥).

(٥) قال الجوهري: البصع: الجمع. وأبصع: كلمة يؤكد بها. راجع الصحاح (٣/١١٨٦).

(٦) في ت: العموم. والمثبت من م.

(٧) في م: مذهبهم.

(٨) راجع في مثل هذا الجواب: المستصفى (٢/٤١).

(٩) كما في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾. فإن أهل العرف نقلوا هذا المركب من تحريم العين إلى تحريم جميع وجوه الاستمتاعات. راجع شرح البدخشي والأسنوي (٢/٦٣، ٦٨). وشرح المحلي على جمع الجوامع (١/٤١٥).

(١٠) في ت، م: يريدوا.

على أصحاب الخصوص. وإما أن تكون مشتركة، ولا يصح أن تبقى مجملة، ولا يحصل منها بيان، فيتعين أن تكون للعموم[١].

وهذا ضعيف، فإن للقائل أن يقول: لا تحمل على جهة من الجهات إلا بقرينة تبين المقصود، كالألفاظ المشتركة، ولا ينكر اشتمال اللغة على ذلك[٢].

الشبهة الخامسة: تمسكهم بالإجماع، وأن الصحابة ﷺ تمسكوا بعمومات الكتاب والسنة في إثبات الأحكام وبنائها عليها، فكانوا يطلبون دليل الخصوص، لا دليل العموم. ففهموا من قوله: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ﴾[٣]. ميراث فاطمة[٤]، حتى روى أبو بكر[٥] ﷺ أن النبي عليه السلام قال: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث»[٦].

التعليق

(١) راجع في تقرير هذا الدليل: إحكام الباجي: ٢٣٧. والمستصفى (٤١/٢). والوصول لابن برهان (٢٠٨/١).

(٢) انظر أجوبة أخرى في المستصفى (٤١/٢ - ٤٣).

(٣) الآية (١١) من سورة النساء.

(٤) هي فاطمة الزهراء بنت رسول الله ﷺ وأمها خديجة بنت خويلد أم المؤمنين. وهي أصغر بنات الرسول ﷺ. تزوجها علي ﷺ بعد موقعة أحد. وقيل غير ذلك. وولدت له الحسن والحسين وزينب وأم كلثوم. وهي سيدة نساء المؤمنين. توفت سنة (١١)هـ. بعد وفاة رسول الله ﷺ بستة أشهر. راجع ترجمتها في: الاستيعاب (٣٧٣/٤). والإصابة (٣٧٧/٤). والبداية والنهاية (٣٧٤/٦). وسير أعلام النبلاء (١١٨/٢).

(٥) هو الصحابي عبد الله بن عثمان بن عامر بن كعب القرشي التيمي، أبو بكر الصديق ابن أبي قحافة. رفيق رسول الله ﷺ في الهجرة وفي الغار. شهد المشاهد كلها مع رسول الله ﷺ. وهو من المبشرين بالجنة. ورضيه المسلمون خليفة بعد وفاة رسول الله ﷺ، حارب المرتدين ومكن الإسلام في جزيرة العرب. ومناقبه كثيرة. توفي سنة (١٣) هـ. راجع ترجمته في: الاستيعاب (٢٤٣/٢). والإصابة (٣٤١/٢).

(٦) متفق عليه من غير لفظ: «نحن». انظر صحيح البخاري مع الفتح (٦/١٢). وصحيح مسلم بشرح النووي (٧٤/١٢). قال ابن حجر في الفتح (٨/١٢): «وأما ما اشتهر في كتب أهل الأصول وغيرهم بلفظ: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث». فقد أنكره جماعة من الأئمة».

وتمسكوا بآية المواريث(١)، حتى روي لهم: «القاتل [لا يرث]»(٢). وكذلك جميع الأحكام. وهذا من أظهر ما يتمسك به أصحاب العموم. ولكن يصح أن يقال: إنما فعلوا ذلك عند ظهور القرائن، وهي غالبة جداً في هذا الباب. وكل مسلك في الكلام تطرق إليه إمكان، لم يفض إلى القطع.

شبهة أرباب الخصوص: قالوا: هذه الألفاظ لابد أن تدل، وأقل الجمع لابد منه، والزيادة مشكوك [فيها](٣)، فلا سبيل إلى إثباتها بالتوهم(٤). وهذا فاسد من وجهين:

أحدهما ـ أنه لا نسلم أن أقل الجمع لابد منه، فقد ذهب أبو الحسن [إلى](٥) أن اللفظ مشترك بين الواحد، اقتصاراً عليه، وبين أقل الجمع فما فوقه(٦).

الثاني: أنه ليس النزاع في ثبوت أقل الجمع، وإنما النزاع في اقتصار اللفظ عليه، أو تصح الزيادة في الدلالة، أو الأمر ملتبس؟ فإلى هذا يرجع

التعليق

(١) يريد الآية (١١) من سورة النساء.

(٢) في ت، م: لا يورث. والحديث بهذا اللفظ أخرجه الترمذي (٢١١٠). وابن ماجه (٢٧٣٥). ومالك في الموطأ بلفظ: «ليس لقاتل شيء». تنوير الحوالك (٣/٧٠). والشافعي في الرسالة: ١٧١. وأبو داود بلفظ آخر. انظر السنن (٤/١٩٠). ومختصر السنن للمنذري (٦/٣٦٢). وشرح السنة (٨/٣٦٧). والتلخيص الحبير (٣/٨٥). ونيل الأوطار (٦/١٩٤).

(٣) في م: فيه.

(٤) راجع في تقرير هذه الشبهة وجوابها: التبصرة: ١١٣. وإحكام الباجي: ٢٤١. والمستصفى (٢/٤٥).

(٥) ساقطة من ت، م. والسياق يقتضيها.

(٦) المنقول عن الأشعري قولان: **أحدهما** ـ القول بالاشتراك بين الخصوص والعموم. **والآخر** ـ الوقف، وهو عدم الحكم بشيء. حكاه الآمدي في الإحكام (٢/٥٧) وغيره. راجع ص: ٨٦٠ هامش: ٣. وإذا كان كذلك، فلا وجه لما قاله الشارح، لأنه رد بمذهب على مذهب.

الخلاف. فلا يخلو الخصم: إما أن يمنع الدلالة، أو يشك فيها؟ فإن منع وقال: لا يدل، افتقر إلى الاستدلال. فإن قال: لا أعرف، لم يأت بالدليل، ولكنه غير عارف بالوضع. وليس محل النزاع إثبات الأقل، فهذا النوع من الاستدلال لا يصلح في اللغات على حال(1).

وأما مستند أصحاب الوقف: فعلى حسب ما مضى في صيغة الأمر حرفا حرفا، فلا معنى للإعادة(2).

وقد تمسكوا أيضاً في هذه المسألة بحسن الاستفهام(3)، والجواب كما تقدم. وطريق الرد عليهم من (٥٣/ب) ثلاثة أوجه:

أحدها ـ التحاكم إلى أهل اللغة أجمعين، ومصيرهم إلى انقسام الجمع إلى جمع قلة وإلى جمع كثرة، وضبطوا جمع القلة بأبنية معدودة، وقالوا: إنه للعشرة فما دونها، وقالوا: جمع الكثرة للزيادة على ذلك(4)، ولكنهم لم يثبتوه للعموم، بل للزيادة. وهذا هو الصحيح عندنا، ويفتقر في التعميم إلى دليل (٧٨/ب) آخر تبينه قرينة الحال، أو صريح المقال. وهذا التفصيل [عند أهل](5) اللغة إنما هو في الجموع. فأما الشرط والتنكير في النفي مع الفتح، فقد

التعليق

(1) حاصل هذا الجواب: أنه إثبات اللغة بالترجيح، وذلك لا يجوز. ثم هو معارض بمثله، إذ يحتمل أن يكون مراد المتكلم العموم، فلو حمل لفظه على الخصوص، لم يحصل مراده. وبتقدير أن يكون مراده الخصوص، لا يمتنع حصول مقصوده منه بتقدير الحمل على العموم، بل المقصود حاصل وزيادة، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر. قاله الآمدي في الإحكام (٢/٧٠). وانظر شرح العضد (٢/١٠٣). وفواتح الرحموت (١/٢٦٤).

(2) راجع ص: ٦١٠ ـ ٦١٢ من هذا الجزء.

(3) راجع تقرير هذه الشبهة وجوابها في: إحكام الباجي: ٢٤٠. والتبصرة: ١١١. والمعتمد (١/٢١٦). والمستصفى (٢/٤٧). وإحكام الآمدي (٢/٧٠). ونزهة الخاطر (٢/١٢٨).

(4) راجع ص: ٨٧٣ من هذا الجزء.

(5) ساقطة من م.

قضى أهل اللغة بكونه للعموم[١].

الثاني ـ إجماع الصحابة. كما سبق تقريره[٢]. وما ذكره القاضي والواقفية من أن ذلك يرجع إلى القرائن، كلام ضعيف، فإن القرينة يتعذر مصادفتها لجميع العمومات اعتيادا. فلو كان التمسك بالقرينة [دليلا][٣]، لوجب اختلاف الفهم، إلا أن تكون القرينة أمراً كلياً لا تختلف باختلاف الصيغ، فيحصل [المقصود][٤] من الاستغراق، وإن أمكن النزاع من جهة وضع اللسان. وكأن الخصم وافق في الحكم، وخالف في الطريق[٥].

الوجه الثالث ـ أن نقول: غاية الواقفية أن يدَّعوا الالتباس أو الاشتراك، ولا يمنعون صلاحية اللفظ على حال. وإذا استقر في الشرع أن الحكم في المتماثلات واحد، حتى لو ثبت اقتصار اللفظ لغة [عممنا][٦] بطريق القياس. فإذا كان للفظ صلاحية الدلالة، وجب التمسك به، بعدما استقر في الشرع المقصد إلى التسوية في الأحكام. فإن ثبت أنه ظاهر اللغة، فلا إشكال، وإن أمكن الإجمال، فيجب التعميم، لما قررناه من قرينة الاستواء في غرض المتكلم. وإنما يقصد بيان مدلول اللفظ في الشريعة[٧]. وقد استبان ذلك بما

التعليق

(١) راجع ص: ٨٦١ هامش: ٦ من هذا الجزء.

(٢) راجع ص: ٨٩٤ من هذا الجزء.

(٣) ساقطة من ت، م. والسياق يقتضيها.

(٤) في ت، م: المقصد.

(٥) وجواب آخر: «وهو أنه لو لم يدل اللفظ على العموم، إنما دلت عليه القرائن، لوجب أن تنقل القرائن، لأنها هي المقصودة، والتي فيها الحجة، ويعول في الاستدلال عليها دون الألفاظ التي لا فائدة فيها. ولكن لما رأيناهم يحتجون بألفاظ العموم ويعولون عليها علمنا أن العموم مستفاد منها». قاله الباجي في إحكام الفصول: ٢٣٦. وانظر المستصفى (٢/٥١).

(٦) في م: صححنا.

(٧) ولأصحاب الوقف أن يجيبوا بأن إثبات صيغة العموم بالقياس لا يجوز اتفاقا بيننا وبينكم.

مسألة:

قال أصحاب العموم: النكرة في النفي تعم، وفي الإثبات تخص؛ فلا بد من تفصيل القول في الطرفين عندنا.

الشرح

قررناه، واندفع عنه الإشكال. والحمد لله رب العالمين.

قال الإمام: (**مسألة: قال أصحاب العموم: النكرة في النفي [تعم]**[١]**، وفي الإثبات تخص. فلابد من تفصيل القول في الطرفين**) إلى قوله (**[ولم يسغ]**[٢] **حملها من غير قرينة مخصصة على الخصوص**)[٣]. قال الشيخ: أما قولهم: النكرة في النفي تعم، قد تقدم الكلام أن «لا» إذا دخلت على اسم منكور، فإن بني معها على الفتح، فهي [محل][٤] اتفاق بين النحويين والأصوليين. وإن بقي الاسم معربا، فقال أئمة العربية: إن دلالتها على نفي الجنس عند البناء[٥]. وظاهر كلام الأصوليين التسوية. كما تقدم الكلام[٦].

وأما «ما» النافية إذا دخلت على فعل واقع على نكرة، فإنها تعم، كقولك: ما رأيت رجلا، والبناء في هذا لا يصح[٧].

وأما قولهم: وفي الإثبات تخص، فكلام صحيح، إذ النكرة: كل اسم شائع في جنسه، لا [يختص][٨] به واحد دون آخر[٩].

التعليق

(١) ساقطة من ت.

(٢) في ت، م: يسع. والمثبت من البرهان.

(٣) في ت زيادة: والسلام. وانظر النص في (١/٣٣٧س: ١١ - ص: ٣٣٩س: ٤).

(٤) ساقطة من ت، م.

(٥) راجع ص: ٨٣٠ هامش: ٢، ٣ من هذا الجزء.

(٦) راجع ص: ٨٣٠ هامش: ٢، ٣ من هذا الجزء.

(٧) راجع ص: ٨٣٠ هامش: ٢، ٣ من هذا الجزء.

(٨) في ت، م: يخص.

(٩) وقيل إذا كانت في الإثبات للامتنان تعم. وفرق بعضهم فقال: إن وقعت في الخبر،=

فأما قولهم: النكرة في الإثبات تخص، فغير مطرد؛ فإن النكرة الواقعة في سياق الشرط محمولة على العموم في قول القائل: من يأتني بمال أجازه. فلا يختص هذا بمال مخصوص، والسبب فيه أن النكرة إنما عمت في النفي، لأنها في نفسها ليست مختصة بمعين في قول القائل: ما رأيت رجلا، والنفي لا اختصاص له، فإنه نقيض الإثبات، فإذا انضم النفي إلى التنكير، اقتضى اجتماعهما العموم.

والشرط لا اختصاص له، بل مقتضاه العموم، فالنكرة الواقعة في مساقه محمول عليه، وحكم عموم الشرط مستنبط عليه، إذ لو اختص المال، لاختص الشرط المتعلق به، والاختصاص نقيض وضع الشرط المطلق. فهذا على قولهم: النكرة في الإثبات تخص.

الشرح

وما ذكره الإمام من التفصيل في هذا القسم: وهو (**أن النكرة الواقعة في سياق الشرط محمولة على العموم**)[1]. فلا يصح عندي[2]، ولو كان اللفظ في هذه الصورة[3] للعموم، لما استحق الإكرام من أتى بمال واحد، بل كان يفتقر إلى الإتيان بالأموال، كما (٥٤/أ) لو قال: من أتاني بكل مال أجازه، فإنه لا يستحق الآتي بمال واحد الإكرام، بل النكرة باقية على إطلاقها، تعم الشرط، وتثبت عموما في الآتين بالمال، حتى لا [تختص][4] بآت واحد. ولو اتفق أن

التعليق

= فإنها لا تعم. وإن وقعت في الأمر عمت. راجع المسألة في: المستصفى (٩٠/٢). والمنخول: ١٤٦. وتمهيد الأسنوي: ٣٢٥. والقواعد والفوائد: ٢٠٤. وشرح الكوكب المنير (١٣٩/٣).

(١) انظر البرهان (٣٣٧/١س: ١٥).

(٢) راجع ص: ٨٨٢ هامش: ٣ من هذا الجزء.

(٣) يريد المثال الذي ضربه الإمام في البرهان (٣٣٧/١س: أخير): وهو قول القائل: من يأتني بمال أجازه.

(٤) في ت، م: يخص.

فأما قولهم: النكرة في النفي تعم، ففيه تفصيل لطيف. فأقول: إذا قال القائل: ما رأيت رجلا. فهذا ظاهر في نفي الرؤية عن جنس الرجال، والتأويل يتطرق إليه. قال سيبويه: يجوز أن يقول القائل: ما رأيت رجلا، وإنما رأيت رجالا، وإذا كان ينتظم الكلام على هذا الوجه، فليس التنكير مع النفي نصا في اقتضاء العموم، غير قابل للتأويل، ووجه تطرق الاحتمال إليه الذي نبهنا عليه. فإذا قال القائل: ما جاءني (٧١/أ) من رجل، لم يتجه فيه غير التعميم، فإن «من» وإن جرت زائدة، فهي مؤكدة للتعميم، قاطعة للاحتمال الذي نبهت عليه، والنكرة إذا جرت في مساق شرط، لم يتطرق إليها التأويل المذكور في النفي، ولم يسغ حملها من غير قرينة مخصصة على الخصوص.

مسألة:

اللفظ الموضوع للإشعار بالجنس الذي واحده بزيادة «هاء» كالتمر والتمرة، والشجر والشجرة وبابهما، مما تردد فيه أصحاب

الشرح

يأتي جماعة بمال، لاستحقوا بجملتهم الإكرام، فالعموم في الشرط، لا فيما تعلق الشرط به[1]. فكلام الأئمة صحيح، ومؤاخذة الإمام غير متوجهة.

وأما قولهم: إنها في النفي تعم، فلا نزاع فيه، ولا تقسيم يرد على أصل الحكم. نعم، التفاوت ظاهر، باعتبار ورود الحرف المؤكِّد، والأئمة لا ينازعون في ذلك[2].

قال الإمام: (مسألة: **اللفظ الموضوع للإشعار بالجنس، الذي واحده**

التعليق

(١) راجع مثل هذا المعنى في: شرح تنقيح الفصول: ١٩٩.

(٢) انظر المرجع السابق: ١٨٢. وشرح الأسنوي (٢/٦٧). وفواتح الرحموت (١/٢٦٠).

العموم، وهذه المسألة نجمع إليها أخرى ونفصل بينهما.

فإذا قال القائل: الرجل أفضل من المرأة، فهذا مما ترددوا فيه أيضاً؛ فقال قائلون من المعممين: هو للاستغراق [واستيعاب الجنس][١]، وأنكر آخرون مقتضى الاستغراق فيه.

والرأي الحق عندي - والله أعلم - البداية بالمسألة الأخيرة: أن «الرجل» [يعرف][٢] على بناء تنكير سابق؛ فيقول القائل: أقبل رجل، ثم يقول: قرب الرجل، والتقدير: من ذكرته مقبلا قد قرب. فهذا تعريف [مركب][٣] على تنكير سابق؛ فلا يقتضي هذا و [لا][٤] ما في معناه استغراقا وانطباقا على الجنس.

الشرح

بزيادة «الهاء» كالتمر والتمرة، والشجر والشجرة) إلى قوله (فهذا قولنا (٧٩/أ) في هذه [المسألة](٥)). قال الشيخ: أما الكلام على ألفاظ الجنس التي يميز فيها الواحد عن الجنس بالهاء، كالثمر والثمرة، وما يقضى فيه بكونه [جمعا](٦)، أو جنسا مفرداً، فقد تقدم الكلام عليه(٧). وإنما نخص في هذا المكان الكلام بلفظ الجنس.

وإنما [قال](٨) الإمام: (إنه يضم إلى المسألة مسألة أخرى)(٩). فجهة

التعليق

[١] في المطبوع: والاستيعاب للجنس.

[٢] في خ: إذا تعرف.

[٣] في خ: منكر.

[٤] ساقطة من خ.

(٥) في البرهان: هذا الطرف. وانظر النص في (٣٣٩/١س: ٥ - ص: ٣٤١س: ١١).

(٦) في م: جميعا.

(٧) راجع ص: ٥٣١ من هذا الجزء.

(٨) في م: قول.

(٩) انظر البرهان (٣٣٩/١س: ٨).

وإذا قال القائل: الرجل أفضل من المرأة، ولم يسبق تنكير ينعطف التعريف عليه، فهذا للجنس.

ومنه قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي﴾، ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾؛ فإن من سبق تنكيره، وظهر ترتيب التعريف عليه، فهو غير محمول على استغراق الجنس وفاقا.

فإن لاح في الكلام (٧١/ب) قصد الجنس، في مثل قول القائل: الدينار أشرف من الدرهم، ولم يسبق تنكير ينعطف عليه التعريف، فهو للاستغراق.

الشرح

المقاربة بين المسألتين حتى جمعا في نظم واحد، أن لفظ الجنس هناك امتاز عن المفرد بالهاء، ولفظ الجنس هنا امتاز عن الواحد [بالألف][1] واللام للعهد، عند سبق التنكير[2]. وإنما اختار الكلام على المسألة الثانية، لأنها أغمض[3]، إذ لا امتياز من جهة اللفظ، وإنما الاعتماد على قرائن الأحوال، فإذا صح له فيها التعميم مع فقدان الفرق اللفظي، فلأن يثبت التعميم في باب التمر والتمرة أولى.

وقد اختلف الأصوليون في هاتين المسألتين على مذاهب: فقال قائلون: إنه للجنس، وقال قائلون: لا يثبت ذلك فيه، وقال قائلون: إنه مشترك[4]، وفرق

التعليق

(١) ساقطة من ت.

(٢) كما في قوله تعالى: ﴿كَمَآ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا ﴿١٥﴾ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ﴾ الآيتان (١٥، ١٦) من سورة المزمل. وهذا لا نزاع فيه. راجع البرهان (١/٣٤٠س: ٧). والتبصرة: ١١٧. والمسودة: ١٠٥. وشرح الكوكب المنير (٣/١٣٢).

(٣) راجع في تصوير هذا الإشكال: شرح تنقيح الفصول: ١٨٠.

(٤) هذه المذاهب حكاها الغزالي في المستصفى (٢/٣٧). وانظر المسألة في التبصرة:=

وإن جرى هذا الكلام، ولم يدر أنه خرج [تعريفاً][١] [لمنكر][٢] سابق [أو إشعارا][٣] بجنس، فالذي صار إليه معظم المعممين أنه للجنس.

والذي أراه أنه مجمل؛ فإنه حيث يعم، لا يعم لصيغة اللفظ، وإنما يثبت عمومه وتناوله الجنس بحالة مقرونة معه، مشعرة بالجنس. فإذا ورد اللفظ، وليس جمعاً، ولا موضوعاً للإبهام المقتضي للاستغراق، كما يجري في أدوات الشرط، فالأمر متلقى في الخصوص والعموم من القرينة، فإذا لم ندرها، لم يتجه إلا التوقف.

الشرح

الإمام بين ما فيه «الهاء»، وبين ما لا «هاء» فيه. فذهب إلى [أن](٤) ما فيه «الهاء» [أنه](٥) للجنس عند فقدانها، وذهب في القسم الآخر إلى الوقف(٦). وهذا هو الصحيح عندنا(٧).

التعليق

= ١١٥. وإحكام الباجي: ٢٣١. والمعتمد (١/٢٢٧). وأصول السرخسي (١/١٦٠). والوصول لابن برهان (١/٢١٩). وإحكام الآمدي (٢/٦١). وشرح تنقيح الفصول: ١٩٢. وشرح العضد (٢/١٠٢). وشرح الأسنوي (٢/٦٦). والمسودة: ١٠٥. وشرح الكوكب المنير (٣/١٣٣). وشرح المحلي على جمع الجوامع (١/٤١٢).

[١] في خ: لمعرف.

[٢] ساقطة من خ.

[٣] في خ: أو استعان.

(٤) ساقطة من ت، م.

(٥) في ت، م: إلى أنه.

(٦) وهو مختار الغزالي في المستصفى (٢/٥٣). وانظر شرح تنقيح الفصول: ١٨١. وشرح المحلي على جمع الجوامع (١/٤١٢). وشرح الكوكب المنير (٣/١٣٥).

(٧) وهو المنقول عن أبي هاشم، وهو مختار الفخر الرازي. راجع: الوصول لابن برهان (١/٢١٩). والمحصول (١/٢/٥٩٩). وشرح تنقيح الفصول: ١٩٣. وشرح الأسنوي (٢/٦٧).

فإن قيل: أرأيتم لو قطعنا بانتفاء قرينتي العموم والخصوص، فماذا ترون؟ قلنا: لا ينتظم الكلام من قاصد إلى هذا اللفظ إلا مترتباً على تنكير، أو مشعراً بجنس في قصد المتكلم، ففرضه من المتكلم على منتظم الكلام عرياً عن إحدى قرينتي العموم والخصوص في مقال أو حال مُحَالٌ. فهذا قولنا في هذا الطرف.

الشرح

أما من ذهب إلى أنه مفرد[1]، فقد تمسك بإفراد لفظه وقبوله للتثنية، فيقال: الرجل والرجلان. قالوا: وأصل اللغة اختصاص دلالة الألفاظ المفردة على المفرد، والتثنية على التثنية، والجمع على الجمع. هذا هو الأصل، وإن كان يصح إطلاق الجمع على التثنية، ولكنه مجاز قليل. وكذلك إذا أطلق لفظ المفرد على الجمع، فمجاز[2].

وأما الذين ذهبوا إلى أنه الجنس[3]، فقد تمسكوا بأمرين:

أحدهما ـ استواء الجنس في إطلاق اللفظ، فهو لو ذكره مرتين، لصح أن يريد به الاثنين، والاختصار في إسقاط التكرار، والإتيان بالإفراد[4].

وقد تمسكوا أيضاً بأمثلة كثيرة جرى اللفظ فيها على الجنس، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾[5]. وكقوله: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ

التعليق

(١) راجع هذا المذهب وأدلته في إحكام الباجي: ٢٣٢. والمعتمد (٢٢٧/١). وشرح تنقيح الفصول: ١٩٣. وشرح المحلي على جمع الجوامع (٤١٢/١).

(٢) المراجع السابقة.

(٣) وهو قول الأكثر. ونقله الفخر الرازي عن الفقهاء. وصححه الباجي. وهو نص الشافعي في الرسالة. راجع الرسالة: ٦٧. وإحكام الباجي: ٢٣١. والتبصرة: ١١٥. والمحصول (٦٠٢/٢/١). وشرح الأسنوي (٦٧/٢). وشرح الكوكب المنير (١٣٤/٣).

(٤) راجع أدلة الجمهور في المراجع السابقة.

(٥) الآية (٢) من سورة العصر.

﴿تَقْوِيمٍ﴾[1]. وغير ذلك، [كقولهم][2]: الدينار أشرف من الدرهم، والرجل أفضل من (٥٤/ب) المرأة.

وقالوا أيضاً: [يكفي][3] في كونه للجنس، أن لا يتقدم مُنَكَّرٌ سابق، ولا يكفي في كونه لتعريف العهد، أن يسبق التنكير، بل يفتقر إلى قرينة زائدة تنضم إلى ذلك، وهو أن يقصد العهد، فلما كان عدم التنكير يحقق الجنس، ولم يكن تقدمه يوجب العهد، كان الظاهر أنه للجنس[4]. هذا توجيه المذاهب.

فأما قولهم[5]: إفراد اللفظ يقتضي إفراد المعنى، فغير مُسَلَّم على الإطلاق، وهل النزاع إلا فيه؟ وألفاظ العرب والكتاب والسنة تثبت أسماء الأجناس، بدليل صحة الاستثناء منها، ولا يستثنى من الواحد[6].

وقولهم: إنه مجاز[7]، غير مُسَلَّم، وألفاظ الجنس [حقائق عند][8] أهل اللسان[9]. وأما من قال: إنه للجنس، فقد غلط، ولا يلزم من الاشتراك في حقيقة الجنس، أن لا يعبر الإنسان إلا عن الجنس بكماله، ولا ذاهب يذهب إلى أن القائل إذا قال: أقبل الرجل، يكون متجوزا، بل مستعملا للَّفظ على حقيقته.

التعليق

(١) الآية (٤) من سورة التين.
(٢) في ت، م: من قولهم.
(٣) غير ظاهرة في م.
(٤) راجع هذا الدليل في المراجع السابقة.
(٥) يعني القائلين بعدم الاستغراق. راجع ص: ٩٠٣ هامش: ٧.
(٦) راجع هذا الجواب في ص: ٩٠٤ هامش: ١.
(٧) ذكره أبو الحسين البصري في المعتمد (١/٢٢٨).
(٨) غير ظاهرة في م.
(٩) راجع ص: ٥٣٢ هامش: ٢ من هذا الجزء.

وأما التمر والتمرة، فمطلق اللفظ الذي واحده بزيادة «الهاء» للعموم عند محققي المعممين.

الشرح

وأما تمسكهم بأنه يكفي في الرد إلى الجنس، فقدان التنكير السابق[1]، فصحيح، ولكنهم لم يفهموه على وجهه، وذلك أن اللفظ المجمل إذا انحسمت إحدي جهتيه، بقيت الأخرى. والإجمال إنما ينشأ من احتمال العهد والجنس، **(٧٩/ب)** فإذا انحسمت إحدى الجهتين، بقيت الأخرى. فالصحيح إذاً في [هذا][2] القسم الإجمال، كما ذهب إليه الإمام[3].

قال الإمام [رحمه الله][4]: **(وأما التمر والتمرة، فمطلق اللفظ الذي واحده بزيادة «الهاء» للعموم عند محققي المعممين)** إلى آخر المسألة[5]. قال الشيخ: قوله: مطلق اللفظ الذي واحده بزيادة «الهاء» للعموم عند المعممين[6]. هذا إنما يكون كذلك، إذا كان معرفاً بالألف و«اللام»، [وأما إذا كان][7] منكَّراً، فإنه لا يشعر بالاستغراق بحال. أما على مذهبه، [فيصح][8] أن يكون كجمع الكثرة، وهو يرى جمع الكثرة لا يستغرق إلا إذا كان معرفة[9]، فكيف

التعليق

(١) راجع هامش: ٦ من الصفحة السابقة.
(٢) في ت: هذه. والمثبت من م.
(٣) بل الصحيح ما عليه المحققون في استغراق لفظ الجنس. لأن الاستغراق هو المفهوم من الإطلاق حيث لا عهد في الخارج. ثم الاستغراق أعم فائدة وأكثر استعمالا في الشرع وأحوط في أكثر الأحكام. ثم إن كلام الأصوليين في المفرد المحلى باللام عند عدم العهد. راجع هذا التحقيق في تقريرات الشربيني على شرح المحلي على جمع الجوامع (١/٤١١).
(٤) ساقطة من م.
(٥) انظر البرهان (١/٣٤١س: ١٢ ـ ص: ٣٤٣س: ٥).
(٦) انظر المرجع السابق (١/٣٤١س: ١٢).
(٧) في ت: إنما كان. والمثبت من م.
(٨) ساقطة من ت، م. والسياق يقتضيها.
(٩) راجع البرهان (١/٣٣٦س: ٦، ٧) وانظر ص: ٨٨٧ من هذا الجزء.

وأنكر بعض أصحاب العموم ذلك، من حيث أنه غير مستعمل في سياق وضعه للإبهام كالشرط، وليس جمعاً أيضاً. وربما استمسك هؤلاء بأنه يجمع في نفسه فيقال: تمور.

وهذا لا حاصل له؛ فإن الإبهام والجمع [عند منكري العموم في ألفاظ الجنس (٧٢/أ) [ثابتة][١] أيضاً][٢]، ووضوح ثبوتها يغني عن

الشرح

باسم الجنس؟ وأما نحن فنرى الاشتراك في جمع الكثرة من فوق العشرة إلى غير نهاية(٣). ويريد ههنا أنه صالح أيضاً مع ذلك لما دون العشرة. وإذا صح ذلك، بطل المصير إلى أنه بمطلقه للاستغراق، ويكون قول القائل: إذا أطلق لفظ «ثمر» على القليل والكثير حقيقة، ولا تجَوُّز في ذلك بحال.

وإن كان كلامه منزلا على ما إذا كان نكرة، فباطل بالقطع، وإن كان إنما يتكلم عليه إذا كان معرفة، ولم يقصد عهدا، فكلام صحيح. ويصير الكلام في هذه المسألة كالتي سبقت من كل وجه(٤)، إلا في صورة واحدة، وهو أن المسألة السابقة يدور الأمر فيها بين الواحد وغيره، والإطلاق ههنا لا يقبل الإفراد، فإن العرب في هذا المكان جعلت [في](٥) المفرد حرفا زائدا، وهو «الهاء»، وإذا نزعت منه «الهاء»، بطلت الوحدة(٦).

وأما (**إنكار بعض أصحاب العموم الدلالة على العموم، من جهة أنه ليس**

التعليق

[١] في خ: تامة.

[٢] في خ: غير منكرين، وألفاظ الجنس تامة أيضاً عند منكري العموم في ألفاظ الجنس ثابتة أيضاً.

(٣) راجع ص: ٨٨٧ هامش: ٧.

(٤) المرجع السابق.

(٥) ساقطة من ت، م والسياق يقتضيها.

(٦) راجع شرح ابن عقيل (١٣٣/٢).

بسط القول فيها، وما ذكروه من جمع التمر على تمور مردود من وجهين: أقربهما أنه يعارضه امتناع قول القائل: تمر واحد.

وهذا أظهر من متعلقهم. ثم [التمور][1] جمع من حيث اللفظ، وقد قال سيبويه: الناقة تجمع على نوق، ثم النوق على نياق، وهما جميعاً من أبنية الكثرة، ثم النياق على أينق، وهو مقلوب أنوق [أو أينق][2] في أمور تصريفية، والأفعل جمع القلة، وهذا الجمع مردود إلى ألفاظ أقوام قالوا: نياق.

الشرح

بجمع ولا شرط)(٣). فكأنهم يقولون: إنما يكون العموم بناء على جمع، **(٥٥/أ)** من جهة اللفظ كالجموع، أو النظر إلى الإبهام كالشروط، وإن لم يكن شيء من ذلك، فلا يثبت العموم. وهذا غلط من القوم في ادعاء حصر الأسباب. ومن جملة الأسباب: النكرة في النفي، كما تقدم(٤). والقوم قد اقتصروا على محض الدعوى، وقالوا: لا مقتضى للتعميم إلا الإبهام والجمع.

وقولهم: **(وربما يجمع في نفسه، فيقول: تمور)**(٥)، واستدلوا بذلك على أنه مفرد، وعارضه بقوله: **(يمتنع أن يقال: تمر واحد)**(٦). هذا إنما يمتنع على تقدير أن يراد تمرة واحدة. وأما أن يراد نوع من التمر، فلا يمتنع ذلك.

وقوله: **(هذا أظهر من متعلقهم)**(٧). يريد إن دلالة الجمع على الإفراد

التعليق

[١] في خ: التمر.

[٢] ساقطة من خ.

(٣) حكاه الإمام في البرهان (١/٣٤٢س: ١ ـ ٣).

(٤) في ص: ٨٩٨ هامش: ٣.

(٥) انظر البرهان (١/٣٤٢س: ٢، ٣).

(٦) المرجع نفسه (١/٣٤٢س: ٧).

(٧) نفس المرجع (١/٣٤٢س: ٧، ٨).

ومن بديع ما يتفطن له الفطن في ذلك، أن التمر المطلق أحرى باستغراق الجنس من التمور، فإن التمر يسترسل على الجنس، لا بصيغة لفظية، والتمور ترده إلى تخيل الوحدان. ثم الاستغراق بعده بصيغة الجمع، وفي صيغة الجمع مضطرب بينهم. وسرها يتبين في أقل الجمع.

مسألة:

اللفظ المشترك كالقرء واللون والعين، وما في معناها، إذا ورد مطلقا. فقد ذهب ذاهبون من أصحاب العموم [إلى][١] أنه محمول على

الشرح

ليست مستمرة، لصحة جمع الجمع، بخلاف دلالة الواحد على الوحدة، فإنها مستمرة. فإذا انتفى النعت بالواحد، انتفت الوحدة. فأما كون الجمع يجمع، فلا ريب فيه، وإنما يجمع على تقدير أن يتخيل الجمع مفرداً، ثم يتخيل اجتماع أفراد من ذلك الجنس، فيجمع على هذا الجنس.

وقول الإمام: (**[ومما ينبغي أن يتنبه له الناظر أن لفظ التمر]**(٢) **أحرى [باستيعاب]**(٣) **الجنس من التمور، فإن التمر يسترسل على الجنس لا بصيغة لفظية)**(٤). معناه أن المطْلِق يطلق اللفظة بإزاء المعنى الشامل للآحاد. والتمور يلتفت فيه إلى الوحدان، ثم الاستغراق بعده بصيغة الجمع. وفي صيغة الجمع مضطرب عندهم. وسرُّ هذا يتبين في مسألة أقل الجمع.

قال الإمام: (**مسألة: اللفظ المشترك كالقرء**(٥) **والعين وما في معناها، إذا**

التعليق

[١] ساقطة من خ.

(٢) في البرهان: ومن بديع ما يتفطن له الفطن في ذلك أن التمر المطلق..

(٣) في البرهان: باستغراق.

(٤) انظر البرهان (١/٣٤٣س: ١ ـ ٣).

(٥) في البرهان زيادة: واللون.

جميع معانيه، إذا لم يمنع منه مانع. ولم يفرق هؤلاء بين أن يكون اللفظ حقيقة في محامله، وبين أن يكون حقيقة في بعضها، مجازا في بعضها.

وهذا ظاهر اختيار الشافعي (٧٢/ب)، فإنه قال في مفاوضة جرت له في قوله تعالى: ﴿أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾. فقيل له: قد يراد بالملامسة المواقعة. قال: [هي][١] محمولة على اللمس باليد حقيقة، وعلى الوقاع مجازا.

الشرح

ورد مطلقا) إلى قوله **(وهذا القول يجري في الحقائق وجهات المجاز)**(٢).

(٨٠/أ) قال الشيخ: اللفظ إذا دل على مسميين فصاعداً، إما أن تستوي نسبته إليهما جميعا، فيكون مشتركا، وإما أن تتفاوت النسبة، فهو الظاهر باعتبار معناه السابق، والمؤول باعتبار المعنى الخفي.

وقد اختلف الناس في القسمين. والشافعي يذهب إلى حمله على المعنيين، ولم يفرق بين النسبة المستوية والمختلفة. ووافقه القاضي عند استواء النسبة أن يكون للعموم(٣). واستدل القاضي بدليل لا يليق بمثله الاستدلال به، فقال: لو كرر اللفظ مرتين، وأراد المعنيين، لصح له ذلك، فما الذي يمنع من

التعليق

[١] في خ: فهي.

(٢) انظر البرهان (٣٤٣/١س: ٦ - ص: ٣٤٥س: ٢).

(٣) حكاه الغزالي في المستصفى (٧١/٢). والآمدي في الإحكام (٨٧/٢). وابن الحاجب في المختصر (١١١/٢) بشرح العضد. وابن السبكي في جمع الجوامع (٢٩٥/١). وانظر التبصرة: ١٨٤. والمسودة: ١٦٦. وشرح الكوكب المنير (١٩٠/٣). وانظر ص: ٨٣٧ هامش: ٦. وراجع: أصول السرخسي (١٢٦/١، ١٦٢). والمعتمد (٣٠٠/١). وتخريج الفروع للزنجاني: ٣١٣. والتمهيد للأسنوي: ١٧٦. وشرح البدخشي (٢٣١/١، ٢٣٤). والتقرير والتحبير (٢١٣/١).

وقال قائلون: اللفظ المشترك إذا ورد مطلقا، محمول على الحقائق، ولا يحمل على الحقيقة والمجاز جميعا.

وعظم نكير القاضي على من يرى الحمل على الحقيقة والمجاز جميعا، وقال في تحقيق إنكاره:

اللفظة إنما تكون حقيقة إذا انطبقت على معنى وضعت له في أصل اللسان، وإنما تصير مجازا إذا تجوز بها عن مقتضى الوضع، وتخيل الجمع بين الحقيقة والمجاز [كمحاولة][1] الجمع بين النقيضين.

الشرح

إرادتهما جميعا مرة واحدة(٢)؟ قلنا: لا مانع من ذلك من جهة العقل، وإنما يتبع في ذلك موجب اللغة، فكيف يتمسك في ذلك بالتجويز العقلي(٣)؟ والاعتماد على استواء النسبة [غير مفيد حتى يثبت، هل استوت النسبة](٤) في الإرادة؟ وفي مصير القاضي إلى ذلك مع ذهابه إلى الوقف في صيغة العموم، [يمنع](٥) من حمل اللفظ على جميع المسميات(٦). وأقصى ما سُلِّم له ثبوت الاشتراك، وهو قد ذهب إلى أن [المشترك](٧) عام، أو لعله إنما تكلم على هذا (٥٥/ب) تفريعاً على قول من يقول بالعموم.

التعليق

[١] في خ: محاولة.

(٢) ذكره الغزالي في المستصفى (٧٢/٢).

(٣) راجع هذا الجواب في المستصفى (٧٢/٢). وشرح العضد (١١٢/٢). وشرح المحلي على جمع الجوامع (٢٩٦/١).

(٤) ما بين [ ] ساقط من م.

(٥) في ت، م: فما المانع. ولعل الصحيح ما أثبتناه.

(٦) نقل هذا الاستشكال عن الشارح القرافي في شرح تنقيح الفصول: ١١٧. وقال الأسنوي: «القاضي ينكر العموم، فإنكاره ههنا أولى». شرح الأسنوي (٢٣٦/١).

(٧) في م: الاشتراك.

والذي أراه أن اللفظ المشترك إذا ورد مطلقا، لم يحمل في موجب الإطلاق على المحامل؛ فإنه صالح لاتخاذ معاني على البدل، ولم يوضع وضعا مشعرا بالاحتواء عليها؛ فادعاء إشعاره بالجميع بعيد عن التحصيل، وهذا القول يجري في الحقائق وجهات المجاز.

الشرح

وأما المصير إلى إجمال اللفظ الذي يظهر منه العموم لكونه قد يدل على البعض، [وادعاء][1] العموم[2] في اللفظ المشترك، فبعيد جداً. وكذلك وقفه في صيغة الأمر وادعاء الإجمال، فما الذي [منعه][3] من المصير إلى العموم؟ ولكن هذا لا يلزم لوجهين:

أحدهما ـ أن الفعل لا عموم له، بخلاف الاسم.

والثاني ـ أنه [إنما][4] يذهب إلى العموم إذا لم يمنع من ذلك مانع. وإذا نزلنا اللفظ على الندب، امتنع أن يحمل في تلك الصورة على الوجوب. والصحيح عندنا أن اللفظ المشترك لم يوضع للعموم [بحال][5]، فإن العرب لم تستعمله [ليفيد][6] الاحتواء على جميع المسميات. [وكل ما][7] ذكرناه في الرد على القاضي يتوجه على الشافعي وزيادة، وهو حمل اللفظ على الحقيقة والمجاز جميعاً. وهو [الاعتراض][8] الذي وجهه القاضي. وتقريره: أن معنى

التعليق

(١) في م: فادعاء.
(٢) بهذه الكلمة يتغير خط نسخة (م) من الخط المغربي إلى الخط المشرقي ما عدا النقط ويكثر السقط من الناسخ.
(٣) ساقطة من م.
(٤) ساقطة من م.
(٥) ساقطة من م.
(٦) في م: لقصد.
(٧) في ت، م: كلما.
(٨) في م: الاعتراض.

فإن قيل: يجوز أن يراد به جميع محامله؟ قلنا: لا نمنع ذلك مع قرينة متصلة مشعرة بذلك. مثل أن يذكر الذاكر محامل العين، فيذكر بعض الحاضرين لفظ العين، ويتبين من حاله أنه يريد تطبيقه على جميع ما جرى. فإن قيل: فهل ترون حمل اللفظ على وجه [في][1]

الشرح

كون اللفظ حقيقة، أنها اقتصرت في الدلالة على الوضع الأصلي بلا زيادة ولا نقصان، [كما تقدم الكلام عليه(2). وإذا أطلقت على زيادة أو نقصان](3)، فقد تغير الوضع اللغوي بلا إشكال(4).

قال الإمام: (**فإن قيل: [أتجوِّزون]**(5) **أن يراد به جميع محامله؟**) [إلى قوله](6) (**ويتبين من حاله أنه يريد [أن يطبق]**(7) **ذلك على جميع ما جرى**)(8). قال الشيخ(9): [ما ذكره الإمام](10)، كلام لا يغني في هذا المكان، فإن [النطق](11) على هذا الوجه غير محرم، [وإنما](12) النظر: [هل](13) إذا نطق بذلك

التعليق

[1] ساقطة من خ.

(2) راجع ص: ٥٢٢ هامش: ١١ من هذا الجزء.

(3) ما بين [ ] ساقط من م.

(4) راجع هذا التقرير في البرهان (١/٣٤٤س: ٦ - ٩). والمسودة: ١٦٦. وشرح المحلي على جمع الجوامع (١/٢٩٨).

(5) في م: المجوزون. وفي البرهان: يجوز.

(6) ساقطة من م. وفيها نقل ما في البرهان.

(7) في م والبرهان: تطبيقه.

(8) راجع البرهان (١/٣٤٥س: ٣ - ٦).

(9) في م زيادة: ﷺ.

(10) ساقطة من م.

(11) ساقطة من ت.

(12) في م: فإنما.

(13) ساقطة من م.

الحقيقة وآخر في المجاز؟ قلنا: نعم، لا ننكره مع قرينة.

فإن قيل: (٧٣/أ) بم [تنفصلون][١] عما ذكره القاضي؟ قلنا: ما ذكره يئول إلى اشتقاق لفظ المجاز والحقيقة، فإذا رد الكلام إلى حمل الملامسة على الجس باليد والوقاع، فهما [معنيان][٢] كغيرهما. فهذا منتهى القول في ذلك.

الشرح

[أيكون](٣) اللفظ لغويا، أو حائدا عن مقتضى اللغة؟ ولم يتعرض الإمام لهذا، وإنما قال: يصح. وإذا قررنا أنه يصح لغة، فهل جمع بين الحقيقة والمجاز، أو يكون مجازاً محضا؟ وهذا أيضاً لم يتعرض [له](٤).

[والصحيح](٥) عندنا أنه ثبت أنه نطق به على هذا الوجه، فإنه إذا كان الوضع الأصلي [للاقتصار](٦)، فعند الزيادة [يفوت الوضع الأصلي، كما في جانب النقصان. وسيأتي تقرير ذلك في مسألة](٧) العام إذا خص، هل يصير مجازا، أو يجتمع فيه موجب الحقيقة والمجاز(٨)؟ والصحيح عندنا أنه مجاز(٩) محض، إذ يؤخذ في حد الحقيقة: الانطباق على الوضع الأصلي. هذا تمام كلام الأصوليين.

التعليق

[١] في خ: تفضلون.
[٢] في خ: مستميان.
(٣) في م: يكون.
(٤) في م: لقوله.
(٥) في م: الصحيح.
(٦) في م: للإقتضاء.
(٧) ما بين [ ] ساقط من م.
(٨) راجع: (١٥٨/٢) من الجزء الثاني.
(٩) في المسألة سبعة مذاهب ذكرها صاحب شرح الكوكب المنير (١٩٠/٣ - ١٩٢). وانظر ص: ٩١٠ هامش: ٣.

وعندي في المسألة نظر آخر، (٨٠/ب) وهو أن نقول: المصير إلى أن المشترك عام على الإطلاق غلط، [ولا][(١)] يتأتى أن تكون دلالة المشترك على آحاد كل جنس، بأعظم من دلالة النكرة [الشائعة][(٢)] في الجنس الواحد. وكيف يصح أن يقال إذا قيل للمرأة: تربصي [قرءا][(٣)] أن يكون هذا [أمرا][(٤)] بتربص [كل][(٥)] الأقراء؟ هذا محال لاشك فيه[(٦)]. ولما قال الله تعالى: ﴿وَٱلۡمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖ﴾[(٧)]. أجمع الناس على أنه ليس المراد جميع الأقراء، ولا الطهر ولا الحيض [معا][(٨)]، وإنما أريد ثلاثة من أحد النوعين، وإن اختلف الناس في التعيين[(٩)]. وهذا أيضاً يدل على أنه وقع في قسم الإجمال، المفتقر إلى البيان، وإلا كان يصح أن يقال: إذا تربصت ثلاثة بين طهر وحيض اكتفى بذلك[(١٠)].

والذي أظنه بالقاضي أنه يقصد أن تكون النكرة التي اختلفت الأجناس في دلالتها في شياعها في أجناسها، كالنكرة الشائعة في الجنس الواحد، ويشيع لفظ

التعليق

(١) في م: لا.

(٢) ساقطة من م. وفي مكانها: إذا يغير.

(٣) ساقطة من م.

(٤) في ت: أمر.

(٥) ساقطة من ت.

(٦) وجه الاستحالة في تربص المرأة ستة قروء ما بين حيض وطهر مناصفة.

(٧) الآية (٢٢٨) من سورة البقرة.

(٨) ساقطة من م.

(٩) راجع بداية المجتهد (٢/٧٣وما بعدها). والمغني (٧/٤٥٢). وتبحث المسألة في باب العدة من كتاب الطلاق.

(١٠) راجع ص: ٨٣٥ هامش: ١ من هذا الجزء. والذي ذهب إليه الشارح هو أحد القولين في المسألة. راجع شرح الكوكب المنير (٣/١٩٢). وشرح الأسنوي والبدخشي (١/٢٤٢، ٢٤٣).

العين في كل ما يسمى عينا، [وإن][1] اختلفت الأجناس، كما يشيع لفظ الرجل في الجنس الواحد، (٥٦/أ) وفي الموضع الذي [يقضى][2] فيه بعموم هذه النكرة في آحاد جنسها، يقضى فيه بعموم المشترك في جميع أجناسه. وفي الموضع الذي تكون فيه تلك مطلقة ـ حتى يقع الاكتفاء بواحد من الجنس، أي واحد كان ـ يكون اللفظ المشترك في آحاد أجناسه.

مثاله إذا قال: رأيت رجلا، اقتضى ذلك واحداً بعينه، [مختصا][3] برؤيته، [لا بلفظه][4]. وإذا قال: أكرم رجلا، [اقتضى إكرام واحد من الجنس. وإذا قال: ما رأيت رجلا][5]، أو لا تكرم رجلا، اقتضى ذلك عموما واستغراقا، فقد صار للنكرة الشائعة في الجنس الواحد ثلاثة أحوال: الإجمال والإطلاق والعموم.

كذلك ينبغي أن يكون اللفظ المشترك مجملا تارة، كما إذا قال: رأيت عينا. ومطلقا تارة، [كما][6] إذا قال: تربصي قرءا. وعموما [تارة][7]، [كما][8] إذا قال: لا قرء، وما رأيت قرءا. هذا تحقيق المسألة عندي على مذهب القاضي وغيره، ممن يصير إلى [أن][9] المشترك عام.

فأما المصير إلى التعميم عند إفراد اللفظ في جانب الإثبات، فمحال، لا ينتحله لبيب[10]. ويتعلق بهذا الغرض مسائل، لم يذكرها الإمام في كتابه، وهي

التعليق

(١) ساقطة من ت.

(٢) في م: يشيع.

(٣) في ت، م: متخصصا.

(٤) ساقطة من م.

(٥) ما بين [ ] ساقط من ت.

(٦) في ت، م: وهو.

(٧) ساقط من م.

(٨) في ت، م: وهو.

(٩) ساقط من ت.

(١٠) الفرق بين النفي والإثبات حكاه الآمدي عن أبي الحسين البصري وضعفه. وكذلك=

[حَرِيَّةٌ][1] بأن تذكر في هذا المحل. وتلك المسائل:

مسألة المفهوم، هل له عموم أم لا؟ والفعل، هل له عموم [أم][2] لا؟ وكذلك الفعل المتعدي إلى مفعولاته، هل يكون عاما بالإضافة إلى مفعولاته؟ وكذلك قول الصحابي: نهى رسول الله ﷺ [عن كذا][3]، وقضى بكذا. [هذه مسائل اختلف الأصوليون فيها][4]، ونحن [نذكرها][5] مسألة مسألة، ونبين في كل مسألة ما فيها [من الدقائق][6].

مسألة: من يقول بالمفهوم، [فقد][7] يظن له عموما. وفيه نظر، وإنما قيل: إن له عموماً، من جهة أن القائل بالمفهوم يزعم أنه إذا قال: «في سائمة الغنم الزكاة»[8]. فقد تضمن ذلك قولا آخر، وهو: لا زكاة في المعلوفة. ولو قال صريحا «لا زكاة في المعلوفة»، لكان عاما يقبل التخصيص.

التعليق

= البيضاوي. وحجة من فرق أن النفي يفيد العموم فيتعدد، أشبه النكرة في سياق النفي. بخلاف الإثبات، فإنه لا تعدد فيه. قال الآمدي: «والحق أن النفي لما اقتضاه الإثبات، فإن كان مقتضى الإثبات الجمع، فكذلك النفي. وإن كان مقتضاه أحد الأمرين فكذلك النفي». راجع الإحكام (٢/٨٨). وشرح البدخشي والأسنوي (١/٢٣٩، ٢٤٠).

(١) في م: جديرة.
(٢) في م: أو.
(٣) في م: عن كذا وكذا.
(٤) ما بين [ ] ساقط من م.
(٥) في م: نذكر.
(٦) في م: من دقائق الكلام.
(٧) في ت: هل.
(٨) أخرجه أبو داود من حديث أنس بلفظ: «في سائمة الغنم إذا كانت أربعين ففيها شاة». الحديث (١٥٦٧). وهو عند البخاري بلفظ: «في صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاه..» الحديث. راجع صحيح البخاري مع الفتح (٣/٣١٧). قال ابن الصلاح: «أحسب أن قول الفقهاء والأصوليين: «في سائمة الغنم الزكاة»، اختصار منهم». حكاه عنه ابن حجر في التخليص الحبير (٢/١٥٧).

[ومقصود][1] المسألة: أنا إذا وجدنا صورة من صور المفهوم موافقة للمنطوق به، فهل نقول: بطل المفهوم بالكلية، حتى لا يتمسك به في غير تلك الصورة؟ أو نقول: يتمسك به فيما وراء ذلك؟ هذا موضع فيه نظر، ونحن نقول: لا يخلو: إما أن يستند المفهوم [إلى][2] البحث عن طلب فوائد (٨١/أ) التخصيص، وهو اختيار الشافعي[3]، أو نقول: استقر في اللغة أنه إذا خص [المذكور][4] بالذكر على جهات مخصوصة، [اقتضى][5] هذا قيام قول آخر به، يتضمن نفي الحكم عما عداه، انتفاء ظاهراً، فإن بني على الطريق الأول، لا يصح أن يثبت للمفهوم عموم، لأنا إنما [أثبتناه][6] طلبا لفائدة المخالفة[7].

فإنهم قالوا: [لو][8] استوى المنطوق به والمسكوت عنه في الحكم، لما كان للتخصيص [بالذكر][9] فائدة، فيظهر أن المخالفة هي الفائدة[10]. فإذا وجدنا بعض صور المفهوم، بطل أن تكون الفائدة المخالفة، ولزم طلب فائدة أخرى. وأما إذا قلنا: إن المفهوم استند إلى عرف لغوي في قيام المعنيين

التعليق

(١) في م: مقصود.

(٢) في م: عن.

(٣) في م زيادة: رحمه الله. وانظر المستصفى (١٩١/٢).

(٤) في م: إذا خص الشرع شيئا بالذكر.

(٥) في م: فقد اقتضى.

(٦) في م: بيناه.

(٧) راجع مسألة عموم المفهوم في: المستصفى (٧٠/٢). والمحصول (٦٥٤/٢/١). وإحكام الآمدي (٩٧/٢). وشرح العضد (١٢٠/٢). وشرح تنقيح الفصول: ١٩١. والقواعد والفوائد: ٢٣٧. وشرح المحلي على جمع الجوامع (٤١٦/١). وشرح الكوكب المنير (٢٠٩/٣).

(٨) ساقطة من م.

(٩) ساقطة من ت، م.

(١٠) راجع شرح الكوكب المنير (٢١١/٣). وإرشاد الفحول: ١٣٢. وفيه نقل عن الشارح في هذه المسألة.

بالنفس، والاكتفاء في الدلالة بالعبارة الواحدة، حتى كأنه عبر عن الأمرين، فقال: لا زكاة في المعلوفة، فيصح (٥٦/ب) على [هذا التقدير](١)، إذا دل دليل على وجوب الزكاة في بعض المعلوفة، أن يتمسك بالمفهوم في البقية(٢). وأما نحن فلا نرى للمفهوم دلالة فضلا عن سقوطها بقيام دليل الموافقة في البعض.

وأما المسألة الثانية: وهو المقتضى، [هل له عموم أم](٣) لا؟ وصورة المقتضى: [فما لابد منه](٤) في فهم مقصود المتكلم، وهو غير منطوق به(٥). **إما** أن يكون [الاضطرار](٦) من جهة العقل، كقوله: ﴿[وَسْـَٔلِ](٧) ٱلْقَرْيَةَ﴾(٨). فإنه لا يمكن السؤال للجماد. **وإما** من جهة وجوب صدق المتكلم، كقوله: «[رفع](٩) عن أمتي الخطأ [والنسيان]»(١٠). **وإما** بالإضافة إلى الشريعة،

التعليق

(١) غير ظاهرة في م.

(٢) وأكثر أهل الأصول يرون أن حاصل النزاع في المسألة آيل إلى اللفظ. راجع: المحصول (٦٥٤/٢/١). وإحكام الآمدي (٩٩/٢). وشرح العضد (١٢٠/٢). وشرح المحلي على جمع الجوامع (٤١٦/١). وإرشاد الفحول: ١٣٢.

(٣) في م: عى عموم أولا.

(٤) ساقط من م.

(٥) قالوا: المقتضي - بكسر الضاد - هو اللفظ الطالب للإضمار. وبالفتح - ذلك المضمر نفسه الذي اقتضاه الكلام تصحيحا. والمختلف في عمومه المقتضى - بالفتح. راجع هذا الفرق في: شرح العضد (١١٥/٢). وشرح الكوكب المنير (١٩٩/٣). والتعريفات: ٢٢٦. وشرح المحلي على جمع الجوامع (٤٢٤/١). وإرشاد الفحول: ١٣١.

(٦) في ت: والإضرار. وفي م: الاضطراب.

(٧) في ت: أهل.

(٨) الآية (٨٢) من سورة يوسف.

(٩) في م: رفع القلم.

(١٠) في م زيادة: وما استكرهوا عليه. والحديث أخرجه ابن ماجه في السنن (٦٥٩/١).=

كقولك: اعتق عبدك عني، فإنه يتضمن حصول المِلْك [للملتمس][1]، فإن شرط نفوذ العتق عنه ثبوت الملك [له][2]، عند بعض العلماء[3].

فإذا تقرر أن المقتضَى لا لفظ له، وإنما ثبت [ضرورة][4]، فالعموم من عوارض الألفاظ، فما ليس متلفظا به، فلا عموم له[5]. هذا كلام الأصوليين. والصحيح عندنا أنه لا يمكن دعوى العموم [فيه][6]، لأن الضرورة ألجأت إلى تقدير مصدر ليثبت الصدق للمتكلم، ولم تلجئ إلى أكثر من ذلك. والعموم لابد أن يتناول [مسميين][7] أو أكثر من ذلك. فإذا لم يتحقق التعدد، كيف

التعليق

= بلفظ: «إن الله تجاوز لي». وبلفظ: «إن الله وضع». فالأول ضعيف. والثاني قال عنه البوصيري: «إسناده صحيح إن سلم من الانقطاع. والظاهر أنه منقطع. راجع مصباح الزجاجة (١٢٦/٢). وأخرجه الحاكم وصححه بلفظ: «تجاوز الله». راجع المستدرك (١٩٨/٢). وتوسع ابن حجر في تتبع طرق هذا الحديث في تلخيص الحبير (٢٨١/١ - ٢٨٣). وانظر تخريج أحاديث المنهاج للعراقي: ٢٩٤. وأخرجه الدارقطني في سننه (١٧١/٤) بلفظ: «إن الله ﷻ يجاوز لأمتي..». وانظر تحفة الطالب لابن كثير: ٢٧١ - ٢٧٤.

(١) في م: الملبس.
(٢) ساقطة من م.
(٣) راجع هذه الأمثلة لدلالة الاقتضاء في: المستصفى (١٨٦/٢). وإحكام الآمدي (٢٠٨/٢). وشرح العضد (١٧٢/٢). وشرح المحلي على جمع الجوامع (٢٣٩/١). وشرح الكوكب المنير (٤٧٤/٣). وانظر في مسألة من يصح عتقه بداية المجتهد (٣٠٦/٢). والمغني (٣٣٤/٩).
(٤) في م: صورة.
(٥) راجع مسألة عموم المقتضى في: المستصفى (٦١/٢). وأصول السرخسي ٢٤٨/١). والمحصول (٦٢٤/٢/١). وإحكام الآمدي (٩٣/٢). وشرح العضد (١١٥/٢). وتخريج الفروع للزنجاني ص: ٢٧٩. وشرح الأسنوي (٧٤/٢). والمسودة: ٩١. وحاشية البناني (٤٠٢/١، ٤٢٤). والتقرير والتحبير (٢١٧/١). وفواتح الرحموت (٢٩٤/١). وإرشاد الفحول: ١٣١.
(٦) ساقطة من ت، م. والسياق يقتضيها.
(٧) في ت: مسمين.

يثبت العموم[1]؟ وكذلك قوله: «لا صيام»[2]. عند من ينكر الأسماء الشرعية، يجب إضمار الحكم، وهو متعدد[3].

فإن قال قائل: ما بال هذا لا يكون من باب حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه؟ فلما قال: «لا صيام»، فكأنه [قال][4]: لا حكم للصيام. وهو لو قال: لا حكم للصيام، لتضمن ذلك نفي الإجزاء والكمال. قلنا: قد بينا قبل هذا أن اللفظ المشترك لا عموم له بحال[5]. وقد حققنا أنه لا يتضمن أن يكون اللفظ عاما بين نفي الجواز ونفي الكمال. على ما بيناه فيما سبق[6].

مسألة: الفعل المتعدِّي إلى مفعولين، [اختلفوا][7] في أنه بالإضافة إلى مفعولاته، هل يجري مجرى العموم[8]؟ فذهب أصحاب أبي حنيفة إلى أنه لا عموم له، حتى لو قال: والله لا آكل، ونوى طعاما بعينه، أو قال: إن أكلتِ فأنت طالق، ونوى طعاما بعينه، أو قال: إن خرجتِ فأنت طالق، ثم قال: أردت مكانا بعينه، لم يقبل. [وكذلك][9] إذا نوى بالضرب آلة بعينها[10].

التعليق

(١) راجع أدلة نفاة عموم المقتضى في المراجع السابقة.

(٢) هذا جزء من حديث سيأتي تخريجه عندما يورده الشارح كاملا.

(٣) قاله في المستصفى (٢/١٨٧).

(٤) في م: قد قال.

(٥) راجع ص: ٩١٢ هامش: ٥ من هذا الجزء.

(٦) راجع ص: ٨٣٦ هامش: ٦ من هذا الجزء.

(٧) في م: هل اختلفوا.

(٨) راجع المسألة والخلاف فيها: المستصفى (٢/٦٢). والمحصول (١/٢/٦٢٧). وإحكام الآمدي (٢/٩٤). وشرح العضد (٢/١١٧). وشرح تنقيح الفصول: ١٨٤. وشرح البدخشي والأسنوي (٢/٧٢، ٧٣). والتقرير والتحبير (١/٢٢٠). وشرح المحلي على جمع الجوامع (١/٤٢٣). وشرح الكوكب المنير (٣/٢٠٢). وفواتح الرحموت (١/٢٨٦).

(٩) في م: ذلك.

(١٠) راجع هذه الأمثلة في: المستصفى (٢/٦٢).

واستدل أصحاب أبي حنيفة[1] بأن هذا من قبيل المقتَضى، فلا عموم له[2]. وألحقوا أيضا بذلك دلالة المصدر على العدد. [وإنما جعلوه من باب المقتَضى من جهة أنا قد بينا تقاصر المصدر عن الدلالة على العدد][3]، وإن كان [العدد][4] من ضرورته.

قالوا: فلو قال: أنت طالق، ونوى اثنين، لم تلزم إلا واحدة، ولم تنفعه نية العدد. وكذلك لا تنفعه (٨١/ب) نية بعض الأطعمة عند قوله: لا آكل. بل متى وجد معقول الأكل، وجب أن يكون [حانثا][5].

وكذلك القول في الزمان والمكان والآلة، وكل ما ليس في اللفظ تعرض له وإشعار به. [كما لو][6] قال: أنت [طالق][7]، وقال: أردت به: إن دخلت الدار، أو يوم الجمعة. وكذلك قالوا: لو نوى بقوله: أنت طالق غداً، [لم يجزه][8]، وجوَّز أصحاب [الشافعي][9] ذلك[10].

والصحيح عندنا قبول نية التخصيص، وقصد (٥٧/أ) الزيادة في التطليق على مقتضى المصدر، فيلزمه إذا قال: أنت طالق طلقتين، ويرجع ذلك عندنا

التعليق

(١) في م زيادة: رحمه الله.
(٢) راجع أدلة الحنفية في: المستصفى (٦٢/٢). وشرح البدخشي (٧٢/٢). وفواتح الرحموت (٢٨٦/١).
(٣) ما بين [ ] ساقط من ت.
(٤) في م: العمدة.
(٥) في ت: حاشا. وانظر في تقرير هذا الدليل المراجع السابقة.
(٦) في ت، م: ولو.
(٧) ساقطة من م.
(٨) في م: لم يجز.
(٩) في ت زيادة: رضي الله عنه.
(١٠) وأصحاب مالك وأحمد وأبو يوسف من الحنفية. انظر المراجع السابقة في المسألة.
هامش: ٨ من الصفحة السابقة.

إلى [أن][1] التطليق [الذي][2] نطق به، لم ينطق به على جهة الإطلاق، بل إنما قصده من جهة كونه مخصوصا.

ويدل عليه أنه لو نطق بطلقتين، لقبل ذلك منه، فلو لم يكن للإطلاق صلاحية ذلك، لم يقبل التقييد بالعدد بعد ذلك. ولما قبل العدد على جهة التفسير، دل على أنه قام بقلب المطَلِّق [خاصا][3]. [ولا][4] نقول: إن هذه زيادة على ما تضمنه [اللفظ][5] الأول، بل تفسير له، فيصير بمثابة ما لو قال: زوجتي طالق، وأراد [زينب][6].

وكذلك التقييد بالزمان والمكان والآلة. فإذا لم يرد أن اللفظ [تعرض][7] لهذه الجهات، ولكن كان للفظ صلاحية الشمول والقصر على البعض، [فإذا][8] قصد المتكلم القصر، فقد حمل اللفظ على ما يسوغ حمله عليه، ويكون ما يذكره مبينا لما قصده، بالإضافة إلى من يخاطبه[9]. وقد توهم بعض الأصوليين دلالة لفظ الأكل على المأكول، حتى أرادوا أن يوردوا التحصيل عن

التعليق

(١) ساقطة من ت.

(٢) ساقطة من م.

(٣) ساقطة من م.

(٤) في م: فلا.

(٥) ساقطة من م.

(٦) غير واضحة في م.

(٧) في م: يصلح.

(٨) في م: وإذا.

(٩) مدار المسألة على جواز التخصيص وعدمه. فمن جوَّز التخصيص، أوجب تقدير المفعول به، وظهور الكلام في تقييد الفعل المتعدَّى به. ومن منع جواز التخصيص، لم ير تقدير المفعول وعدم تقييد الفعل به. والصحيح أن ظهور الحذف والتقدير متأتيان في فصيح الكلام. ولا منافاة بين ظهور الحذف وجواز النية ديانة. والأصل عدم المانع من النية. راجع هذا التقرير في: شرح تنقيح الفصول: ١٨٥. وفواتح الرحموت (٢٨٧/١).

الطعام، والآلة في الضرب. فقالوا: إذا حلف أنه لا يأكل، حنث بأكل أي [طعام][1] كان، فيدل على أن اللفظ تعرض له.

قلنا: ليس كذلك، بل إنما حنث من جهة أن حقيقة الأكل موجودة، فحنث بذلك، وهو لو قال: أكرم رجلا، فأكرم زيداً، [لامتثل][2]، لا من جهة كونه زيداً، الذي ليس في اللفظ [تعرض له][3]، [بل][4] من جهة كونه رجلا[5].

مسألة: لا يمكن دعوى العموم في الفعل، لأن الفعل لا صيغة له، حتى يتمسك [بعمومه][6]، وإن استوت نسبة الفعل بالإضافة إلى أحكام كثيرة، لأنه إن وقع [نفلا][7]، فلا يقع فرضا، وإن وقع [أداء][8]، فلا يقع قضاء، وهو إنما يقع على جهة واحدة[9]. ففرقٌ بين استواء [النسبة][10] لأشياء يصح [اجتماعها][11] كالعموم، وبين استواء [النسبة][12] لأشياء لا يتصور اجتماعها.

التعليق

(١) في م: الطعام.
(٢) ساقطة من م.
(٣) ما بين [ ] ساقط من ت.
(٤) في م: لكن.
(٥) راجع هذا الإيراد وجوابه في المستصفى (٦٢/٢وما بعدها). وإحكام الآمدي (٩٥/٢).
(٦) في م: عمومها.
(٧) ساقطة من م.
(٨) في م: أيضاً.
(٩) راجع تقرير هذا الدليل على نفي عموم الفعل في: المستصفى (٦٤/٢). والمحصول (٦٥٣/٢/١). وإحكام الآمدي (٩٥/٢). وشرح العضد (١١٨/٢). وشرح المحلي على جمع الجوامع (٤٢٥/١). وشرح الكوكب المنير (٢١٣/٣). وإرشاد الفحول: ١٢٥.
(١٠) في م: النية.
(١١) في م: اجتماعهما.
(١٢) في م: السنة.

ومثاله: أن النبي ﷺ «صلى في الكعبة»[1]. فقال قائلون: إنه صلى النافلة. وقال قائلون: يصح أن يكون صلى النفل، ويكون صلى الفرض، [فنحمله][2] عليهما جميعا، إذ لا يصح في الصلاة الواحدة أن تكون نفلا فرضا، [اللهم][3] إلا أن [يكون][4] حُكْمُ الشرع في اشتراط الكعبة في النفل والفرض على جهة واحدة، فيكون هذا إثبات الحكم بطريق القياس، لا بطريق العموم. وكذلك روي أنه [ﷺ][5] «صلى بعد غيبوبة الشفق»[6]. فقال [قائلون][7]: [نحمله][8] على أنه صلى بعد الشفقين: الحمرة والبياض [جميعا][9]. وهذا تحكم، لأنه إن صلى بعد غيبوبة [الحمرة][10]، لم يلتفت إلى البياض، وإن صلى (٨٢/أ) بعد غيبوبة البياض، فلا التفات إلى الحمرة، والمصير إلى التعميم، تَحَكُّمٌ من غير دليل.

مسألة: [فعل رسول الله][11] ﷺ كما لا عموم له بالإضافة إلى أحوال الفعل، فلا عموم له بالإضافة إلى غيره، بل يكون مختصا به، إلا أن يتبين أنه

التعليق

(١) متفق عليه. انظر صحيح البخاري مع الفتح (٤٦٣/٣). وصحيح مسلم بشرح النووي (٨٢/٩).
(٢) في م: واحمله. وفي ت: فأحمله.
(٣) ساقطة من م.
(٤) في ت، م: يقول.
(٥) ساقطة من م.
(٦) راجع صحيح مسلم بشرح النووي (١١٤/٥). وأبو داود (٣٨٩). والترمذي (١٤٩). وانظر المعتبر: ١٥٥.
(٧) في م: قائل.
(٨) في ت، م: أحمله.
(٩) ساقطة من م.
(١٠) في م: الشفق.
(١١) في م: فعل النبي عليه السلام.

أراد به [بيان][1] [أحكامنا][2]، [كصلاته][3] مع قوله: «صلوا كما رأيتموني أصلي»[4]. و«خذوا عني مناسككم»[5]. لأن فعله (٥٧/ب) قاصر [عليه][6] لا يتعداه باعتبار حقيقته، ولم تجعل الأفعال أدلة حتى ينظر في [خصوصها][7] وعمومها. فإن استقر في الشرع قصد المساواة في الحكم، كما في حق الواحد منا، فهذا يُتَلَقَّى من أمر زائد على الفعل، لا من جهة الفعل على الخصوص[8].

مسألة: لا يمكن دعوى العموم في قول الصحابي: أمر رسول الله ﷺ بكذا، ونهى عن كذا، كقوله مثلا: «نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر»[9]. «ونكاح الشغار»[10]. لأن الحجة في المحكي. وما سمعه الراوي

التعليق

(١) ساقطة من م.

(٢) في ت: أحكامها.

(٣) في ت: بصلاته.

(٤) الحديث بهذا اللفظ من مفردات البخاري. انظر الصحيح مع الفتح (١١١/٢).

(٥) أخرجه مسلم بلفظ: «لتأخذوا مناسككم». انظر الصحيح بشرح النووي (٤٤/٩). وكذا عند أبي داود. الحديث (١٩٧٠). وعند النسائي: «خذوا مناسككم». انظر السنن (٢٧٠/٥).

(٦) غير ظاهرة في م.

(٧) في م: حصولها.

(٨) راجع في تقرير هذا الدليل: المستصفى (٦٤/٢وما بعدها). وإحكام الآمدي (٩٦/٢). وشرح العضد (١١٨/٢). والتقرير والتحبير (٢٢٣/١). وشرح الكوكب المنير (٢١٦/٣). وفواتح الرحموت (٢٩٣/١). وإرشاد الفحول: ١٢٥.

(٩) راجع صحيح مسلم بشرح النووي (١٥٦/١٠).. وأبو داود (٣٣٧٦). والترمذي (١٢٤٨). والنسائي (٢٦٢/٧). وابن ماجه (٢١٩٤). وراجع فقه الحديث في: شرح السنة (١٣٢/٨). ومختصر سنن أبي داود (٤٥/٥). ونيل الأوطار (٢٤٣/٥). والغرر: ما خفي عليك علمه من المبيع.

(١٠) متفق عليه: راجع صحيح البخاري مع الفتح (١٦٢/٩). وصحيح مسلم بشرح النووي (٢٠٠/٩). وقد جاء تفسير الشغار في الحديث. واختلف فيه: هل هو من=

[وراَه][1] حتى روى، يمكن أن يكون قضية مخصوصة، وسؤال خاص حكم على وفقه، وابتدأ أمراً للعموم، أو خروج الكلام تعريفاً لِمُنَكَّر سابق، وإذا احتمل ذلك، فلا معنى لإثبات العموم بالتوهم[2].

وكذلك إذا قال: «قضى رسول الله ﷺ بالشفعة للجار»[3]. «وبالشفعة فيما لم يقسم»[4]. هو من هذا القبيل. وقد يقال: إن الراوي لو لم يفهم العموم، لم يرو على ذلك. وهذا ضعيف، لأنه صادق على الأوجه كلها، وإنما [يثبت][5] العموم في الموضع الذي [يثبت][6] النقل، فينظر فيه وفي دلالته على العموم، [وأما][7] أن [يثبت][8] بالتوهم فلا[9].

التعليق

= تفسير النبي ﷺ أم من تفسير الراوي؟ راجع في تحقيق المسألة فتح الباري (١٦٢/٩). وشرح السنة (٩٧/٩). ونيل الأوطار (٢٧٨/٦).

(١) في ت: رواه.

(٢) راجع تقرير هذا الدليل في: المستصفى (٦٦/٢، ٦٧). والمحصول (٦٤٢/٢/١). وإحكام الآمدي (٩٧/٢). وشرحالعضد (١١٩/٢). وشرح تنقيح الفصول: ١٨٩. وشرح المحلي على جمع الجوامع (٣٦/٢). وشرح الأسنوي (٧٤/٢). وشرح الكوكب المنير (٢٣٢/٣). والتقرير والتحبير (٢٢٣/١). وفواتح الرحموت (٢٩٤/١). وإرشاد الفحول: ١٢٥. ونزهة الخاطر (١٤٦/٢).

(٣) أخرجه البخاري. راجع الصحيح مع الفتح (٤٣٦/٤). وأبو داود (٣٥١٤). والترمذي (١٣٦٠). وانظر فقه الحديث في: شرح السنة (٢٤٠/٨). ومختصر سنن أبي داود (١٦٥/٥). ونيل الأوطار (٨٠/٦).

(٤) انظر المراجع السابقة.

(٥) في م: ثبت.

(٦) في م: ثبت.

(٧) في م: فأما.

(٨) في م: ثبت.

(٩) راجع هذا الإيراد وجوابه في المراجع الأصولية السابقة في المسألة. هامش: ٢ من هذه الصفحة.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

** ** **